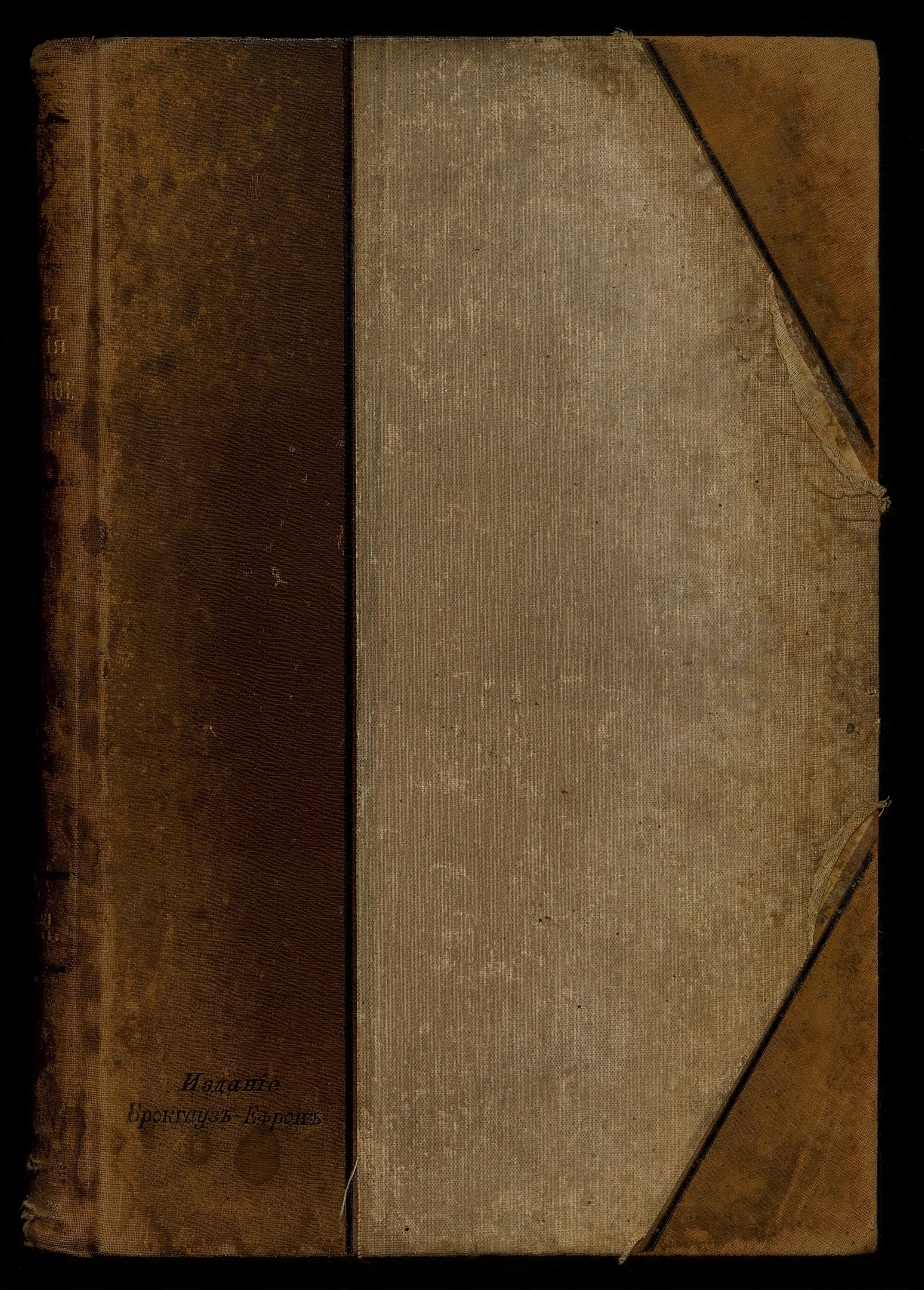

Изданіе
Брокгаузъ-Ефронъ





ОБЩАЯ ИСТОРІЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ.

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ ПРОФЕССОРОВЪ:

И. М. ГРЕВСА, Ѳ. Ф. ЗѢЛИНСКАГО, Н. И. КАРѢЕВА и М. И. РОСТОВЦЕВА.

Томъ VI.

„РАННЕЕ ХРИСТІАНСТВО", отдѣлъ II:

1) **Э. Гэтчъ**, „Эллинизмъ и христіанство".
2) **Э. Ренанъ**, „Римъ и христіанство".
3) **А. Гарнакъ**, „Исторія догматовъ".

Изданіе Брокгаузъ Ефронъ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Акц. Общ. Брокгаузъ-Ефронъ. С.-Петербургъ, Прачешный пер., № 6.

Предисловіе къ шестому тому.

Съ предлагаемымъ шестымъ томомъ изображеніе ранняго христіанства въ рамкѣ нашей исторической энциклопедіи закончено. Въ него вошли три очерка, связанные между собою общей идеей, а именно:

1) Очеркъ Э. Гэтча (Hatch) подъ заглавіемъ „Эллинизмъ и христіанство" (англійское заглавіе: „The influence of greek ideas and usages upon the christian church"; это—лекціи, прочитанныя въ серіи Hibbert Lectures въ 1888 г. и изданныя послѣ смерти лектора его другомъ Fairbairn'омъ въ 1890 г.; мы пользовались лондонскимъ изданіемъ 1904 г., но сочли болѣе цѣлесообразнымъ сократить заглавіе, слѣдуя примѣру нѣмецкаго переводчика). О достоинствѣ этого труда достаточно сказано въ критическомъ послѣсловіи Гарнака къ нѣмецкому переводу Preuschen'а, приложенному также и къ этому изданію. Все же въ основаніе русскаго перевода (переводчицы: А. И. Зелинская, М. И. Бергъ и С. В. Меликова) положенъ англійскій оригиналъ, а не нѣмецкій переводъ, который, вслѣдствіе недостаточнаго знакомства переводчика съ англійскимъ языкомъ, изобилуетъ ошибками и мѣстами прямо непонятенъ.

2) Очеркъ Э. Ренана, „Римъ и христіанство" (переводчица: З. И. Таберіо), гораздо болѣе легкій и удобочитаемый, чѣмъ солидный трудъ Гэтча. Такъ какъ вліяніе Рима на христіанство сказалось не столько въ области церковнаго ученія, сколько въ области церковнаго устройства, то эта разница вполнѣ естественна; но и независимо отъ нея читателю не будетъ непріятно противопоставить блестящее изложеніе французскаго историка серьезной и кропотливой работѣ англійскаго богослова.

3) Наконецъ, третій очеркъ—„Краткая исторія догматовъ" Ад. Гарнака (переводчица: С. В. Меликова). Это—серьезное и содержательное при всей относительной краткости развитіе послѣднихъ страницъ „Сущности христіанства" того же автора, переводъ которой былъ данъ въ пятомъ томѣ. Врядъ ли можно сомнѣваться въ томъ, что эта „Краткая исторія догматовъ"—въ настоящее время

лучшая изъ всѣхъ, имѣющихся въ нашемъ распоряженіи, и что ея переводъ по-русски поэтому соотвѣтствуетъ дѣйствительной потребности. Со всѣмъ тѣмъ читатель приглашается помнить оговорку, сдѣланную нами въ предисловіи къ пятому тому; ему нетрудно будетъ самому подмѣтить мѣста, гдѣ объективность историка и психолога оставляетъ автора, и на смѣну ей является конфессіональная предвзятость богослова-протестанта. Думается, однако, что эти мѣста не могутъ затмить и въ глазахъ русскаго читателя выдающагося достоинства переведеннаго сочиненія.

Ѳ. Зѣлинскій.

I.

Эллинизмъ и христіанство.

Э. Гэтча.

ВВЕДЕНІЕ.

Разница между нагорной проповѣдью и никейскимъ Символомъ, по формѣ и содержанію, должна поразить всякаго, независимо отъ того, занимался ли онъ исторіей или нѣтъ? Нагорная проповѣдь есть провозглашеніе новаго нравственнаго закона; она требуетъ вѣры, но не формулируетъ ея; теологическія мысли, лежащія въ ея основаніи, менѣе спекулятивнаго, чѣмъ этическаго свойства; метафизическихъ тамъ нѣтъ совсѣмъ. Никейскій же Символъ—это совокупность историческихъ фактовъ и догматическихъ выводовъ. Метафизическіе термины, встрѣчающіеся въ немъ, вѣроятно, были бы совсѣмъ непонятны первымъ ученикамъ Христа: этическихъ терминовъ въ немъ нѣтъ. Нагорная проповѣдь была обращена къ толпѣ сирійскихъ земледѣльцевъ, никейскій Символъ—къ міру греческихъ философовъ.

Разница между ними очевидна. И если полагаютъ объяснить эту разницу, говоря, что первая есть рѣчь, а второй—Символъ, то на это можно отвѣтить слѣдующее: вопросъ, почему этическая рѣчь въ ученіи Христа стояла на первомъ планѣ, а въ христіанской церкви четвертаго столѣтія на первомъ планѣ стоялъ метафизическій Символъ,—остается все-таки загадкой, заслуживающей ближайшаго разсмотрѣнія.

Этотъ вопросъ достоинъ изслѣдованія, но еще не изслѣдованъ. Конечно, есть работы, изъ которыхъ многія привели къ положительнымъ даннымъ, относительно причинъ отдѣльныхъ измѣненій и преобразованій внутри христіанства, напр., относительно развитія ученія о Троицѣ или относительно теоріи католической церкви. Но общій вопросъ, на который я прошу васъ обратить вниманіе, долженъ предшествовать всѣмъ этимъ изслѣдованіямъ. Этотъ вопросъ требуетъ отвѣта не на то, какъ случилось, что христіанскія общины считали для вѣры одно положеніе важнѣе другого, но на то, какъ они вообще дошли до мнѣнія, что одна или другая часть вѣроученія важнѣе другой, и почему принадлежность къ общинѣ стала зависѣть отъ того, насколько ревностно исповѣдывались отдѣльныя части ученія.

Если заняться рѣшеніемъ этого вопроса, то первое, что бросается въ глаза изслѣдователю, это то, что перенесеніе центра тяжести съ жизни на вѣру совпадаетъ съ переходомъ христіанства съ семитической на греческую почву. Такимъ образомъ, слѣдуетъ предположить заранѣе, что причина этого явленія заключается въ греческомъ вліяніи. Въ слѣдующихъ лекціяхъ я докажу, что это предположеніе справедливо. Слѣдовательно, главный предметъ ихъ: *вліяніе греческаго міра на христіанство.*

Трудность, заманчивость и важность этой темы обязываютъ насъ подойти къ ней съ осмотрительностью. Поэтому необходимо, главнымъ образомъ, вспомнить нѣкоторые пункты, прежде чѣмъ мы займемся сущностью самаго предмета. Вотъ почему я прошу васъ обратить вниманіе на два соображенія, подходящія ко всѣмъ аналогичнымъ явленіямъ развитія и преобразованія на религіозной почвѣ, а потому, надо полагать, и къ тому спеціальному вопросу, который занимаетъ насъ.

1. Первое соображеніе состоитъ въ томъ, что религія опредѣленнаго народа въ данное время всегда соотвѣтствуетъ его общей духовной жизни. Невозможно отдѣлить явленія въ области религіи отъ другихъ явленій духовной области, подобно тому, какъ мы отдѣляемъ серебряную жилу отъ горной породы, въ которой она находится. Эти явленія такъ рѣзко опредѣляются общими племенными особенностями, какъ фауна и флора географической полосы обусловливаются почвой, ея обработкой и климатомъ. И они такъ же измѣняются, соотвѣтственно измѣняющимся особенностямъ племени, какъ фауна и флора періода третичнаго отличаются отъ известковаго. Ихъ можно выдѣлить изъ всей совокупности явленій не фактически, а только теоретически. Мы можемъ направить на нихъ все наше вниманіе, и все-таки они останутся только частью общей духовной жизни времени, и могутъ быть поняты только въ связи съ ней. Если бы кто-нибудь усомнился въ правильности этой исторической индукціи, я попросилъ бы его обратиться къ ближайшимъ примѣрамъ и взвѣсить, можетъ ли онъ понять религіозныя явленія нашей страны въ настоящее время, ея сомнѣнія и надежды, ея многообразныя стремленія, ея колеблющійся энтузіазмъ, ея разочарованія, ея прогрессирующія познанія, ея эстетическое и гуманитарное направленіе, безъ общаго обозрѣнія всѣхъ успѣховъ точныхъ наукъ и техники, распространенія литературы, соціальныхъ вопросовъ, значенія торговли, вообще всего стремленія общества къ его собственному совершенствованію.

Если мы примѣнимъ все это къ вопросу, который насъ теперь занимаетъ, то прежде всего мы должны постараться живо представить себѣ общую духовную жизнь греческаго міра въ первыя три столѣтія. Мы должны дать обзоръ ширины и глубины образованія, разнообразныхъ одновременныхъ философскихъ системъ, литературной жизни, скептицизма и мистицизма. Мы должны сопоставить всѣ свидѣтельства, которыя мы только можемъ найти, не полагаясь исключительно на нихъ при опредѣленіи умственныхъ движеній и не измѣряя объема этихъ послѣднихъ болѣе или менѣе замѣтными слѣдами ихъ въ литературѣ. Нѣтъ, мы должны принять во вниманіе и памятники искусства и исторіи, картины и скульптуры, надписи и законы. Но при этомъ намъ придется удовлетвориться тѣмъ, чтобы только въ общемъ очертить греческій міръ и первыя столѣтія христіанства, такъ какъ лишь это возможно въ настоящее время, пока весь вопросъ не изслѣдованъ болѣе подробно. Болѣе тонкія различія, которыя дало бы точное изученіе этого періода исторіи, между умственнымъ состояніемъ въ самой Греціи и въ Малой Азіи, между столѣтіемъ Антониновъ и Северовъ, для нашего предмета не нужны непосредственно и могутъ быть предоставлены частному изслѣдованію, которое уже и начато.

2. Второе соображеніе состоитъ въ томъ, что никакое прочное измѣненіе въ религіи и обычаяхъ народа не можетъ имѣть мѣста, если оно не коренится въ его прежней вѣрѣ и обычаяхъ. Истина, высказанная Аристотелемъ (anal. post., I, 1, p. 71), что каждое умственное ученіе должно опираться на ранѣе существовавшее познаніе, примѣняется одинаково къ цѣлому народу, какъ къ отдѣльному лицу, и даже скорѣе къ вѣрѣ, чѣмъ къ наукѣ. Религіозныя измѣненія, какъ и физіологическія, зависятъ отъ процессовъ ассимиляціи и поглощенія существующихъ элементовъ. Религія, которую проповѣдывалъ нашъ Спаситель, коренилась въ іудействѣ. Онъ пришелъ «не разрушить, но исполнить» (Матѳ., 5, 17). Онъ воспринялъ іудейскую мысль о Небесномъ Отцѣ и придалъ ей новое содержаніе. Онъ призналъ существовавшія уже еврейскія правила жизни и далъ имъ новое примѣненіе. То же содержаніе и новое примѣненіе іудейскіе пророки въ различной степени открыли уже раньше. Потому-то среди іудеевъ и оказались люди, уже созрѣвшіе для новаго ученія. Они и приняли его въ той мѣрѣ, въ какой они для него созрѣли. Подобнымъ же образомъ, въ четвертомъ вѣкѣ, какъ мы увидимъ дальше, греческое христіанство коренилось въ эллинизмѣ. Греческіе умы, созрѣвшіе для христіанства, восприняли новыя мысли и побужденія. Но здѣсь существовала еще связь между прошедшимъ

и настоящимъ. Новыя мысли и новыя побужденія смѣшались съ волнами существовавшихъ умственныхъ теченій. Только зная источники и степень распространенія этихъ теченій, мы будемъ въ состояніи понять, почему никейскому Символу, а не Нагорной Проповѣди, досталось первенствующее положеніе въ христіанскомъ мірѣ арійскаго племени.

Методъ изслѣдованія здѣсь, какъ и во всякой исторической работѣ, опредѣляется свойствомъ наличныхъ матеріаловъ. Особенность документовъ, вліяющихъ здѣсь на методъ, заключается въ томъ, что относительно причинъ и слѣдствій авторы даютъ богатый матеріалъ, а относительно изображенія самого процесса измѣненія они даютъ очень мало.

Относительно состоянія греческаго мышленія въ до-никейскій періодъ мы имѣемъ очень много документовъ. Писатели этого времени, по сравненію съ великими умами аттическаго періода, кажутся намъ какъ бы въ мрачномъ и туманномъ свѣтѣ. Но то, что они теряютъ при этомъ сравненіи, они выигрываютъ, если на нихъ смотрѣть какъ на представителей своей эпохи. Они были истинными дѣтьми своего времени. Но именно потому они выражаютъ яснѣе умственное теченіе этого времени, чѣмъ тѣ, которые возвышались надъ нимъ. Я остановлюсь на тѣхъ, которые даютъ намъ возможность наилучшимъ образомъ заглянуть въ эту эпоху, и буду не только называть ихъ по имени, но и давать характеристику ихъ сочиненій. Я дѣлаю это въ надеждѣ, что со временемъ вы познакомитесь съ ними ближе. Діонъ изъ Прусы, называемый обыкновенно Dio Chrysostomus, «Діономъ Златоустомъ», выдѣляется изъ класса присяжныхъ странствующихъ риторовъ, къ которымъ онъ принадлежалъ не только писательскою опытностью но и благородствомъ своего характера, а также своею энергіею и мужествомъ въ борьбѣ противъ всякой политической несправедливости. Эпиктетъ, хромой рабъ, Сократъ своего времени, въ которомъ нравственность и религіозность греческаго міра нашли свое высочайшее выраженіе, и лекціи котораго въ Никополѣ, какъ бы стенографически записанныя преданнымъ ученикомъ, изображаютъ почти съ фотографическими подробностями внутренюю жизнь великой школы моралистовъ. Плутархъ, плодовитый авторъ очерковъ и прилежный энциклопедистъ, матеріалы котораго для насъ имѣютъ болѣе цѣны, чѣмъ то, что онъ создалъ съ ихъ помощью. Максимъ Тирскій, краснорѣчивый проповѣдникъ, въ которомъ холодная академическая метафизика превратилась въ пламенный мистицизмъ. Маркъ Аврелій, философъ въ императорской мантіи, въ душѣ котораго отдѣльныя части разнообразныхъ философскихъ системъ являются то освѣщенныя надеждой, то затемненныя отчаяніемъ, какъ тучи плывутъ при невѣрномъ солнечномъ свѣтѣ или во мракѣ передъ освѣжающимъ дождемъ. Лукіанъ, сатирикъ и насмѣшникъ, Аристофанъ въ прозѣ позднѣйшей Греціи. Секстъ Эмпирикъ, сочиненія котораго (или собраніе сочиненій, изданное подъ его именемъ) составляютъ богатѣйшую сокровищницу для желающаго ознакомиться съ позднѣйшей греческой философіей. Филостратъ, авторъ большого религіознаго романа и ряда біографическихъ эскизовъ, изображающихъ современныхъ ему, а также и болѣе раннихъ учителей. Едва ли будетъ анахронизмомъ, если мы поставимъ въ этотъ же рядъ замѣчательнаго синкретистическаго философа, Филона Александрійскаго. Ибо, съ одной стороны, онъ былъ гораздо больше грекъ, чѣмъ еврей; съ другой же стороны, повидимому, многія изъ сочиненій, подписанныхъ его именемъ, принадлежатъ позднѣйшему поколѣнію и представляютъ единственные остатки отъ іудейско-греческихъ школъ, существовавшихъ въ большихъ городахъ имперіи вплоть до начала христіанства.

Такое же изобиліе документовъ мы имѣемъ о состояніи христіанскаго мышленія въ послѣ-никейское время. Отцы церкви: Аѳанасій, Василій, Григорій Назіанзинъ, Григорій Нисскій, Кириллъ Іерусалимскій, постановленія вселенскихъ и мѣстныхъ соборовъ, апокрифы и псевдонимная литература даютъ намъ возможность ясно замѣтить перемѣну, вызванную въ христіанскомъ обществѣ греческимъ вліяніемъ.

Наоборотъ, показанія свидѣтелей о томъ, какъ дѣйствовали различныя причины въ сферѣ самого христіанства, пока не была достигнута конечная цѣль, очень недостаточны. Если мы сдѣлаемъ обзоръ литературы тѣхъ школъ, идеи которыхъ, въ концѣ концовъ, сдѣлались господствующими, мы найдемъ, что, по большей части, она состоитъ [1] изъ случайныхъ остатковъ. Эта литература повѣствуетъ намъ о нѣкоторыхъ сторонахъ христіанскаго міра и умалчиваетъ объ остальныхъ. Она показываетъ намъ нѣкоторыя фазы развитія съ достаточной ясностью, а для изображенія остальныхъ довольствуется только нѣсколькими общими мѣстами. Относительно Палестины, которая въ третьемъ и четвертомъ столѣтіяхъ была значительнымъ культурнымъ центромъ, мы имѣемъ единственнаго свидѣтеля въ лицѣ Юстина-мученика. Что же касается Малой Азіи, которая, повидимому, была важнѣйшимъ горниломъ, въ которомъ происходилъ процессъ превращенія,—то у насъ есть только нѣсколько отрывковъ, оставшихся отъ Мелитона и Григорія чудотворца, епископа Новой Цезаріи. Самые крупные и важные памятники александрійскаго происхожденія: сочиненія Климента и Оригена, представляющіе особенный интересъ въ исторіи философскаго развитія. Съ италійской почвы у насъ очень мало подлиннаго, за исключеніемъ Ипполита. Въ Галліи замѣчателенъ, главнымъ образомъ,Ириней, выводы котораго важны, какъ самая древняя формулировка мыслей, получившихъ впослѣдствіи господство, между тѣмъ какъ его методъ представляетъ интересъ только потому, что является примѣромъ безплодной полемики риторическихъ школъ. Изъ африканскихъ писателей мы имѣемъ Тертулліана, ловкаго законовѣда, который въ наше время, конечно, достигъ бы высокихъ почестей въ качествѣ присяжнаго повѣреннаго или парламентскаго лидера. Далѣе, Кипріанъ, извѣстный, главнымъ образомъ, какъ представитель идеи церковной іерархіи,—человѣкъ, которому его могучій характеръ доставилъ нравственное вліяніе, не имѣвшее никакого отношенія къ его умственному значенію. Такіе свидѣтели не только сами по себѣ недостаточны, но даже неудовлетворительны съ точки зрѣнія получившагося, въ концѣ концовъ, результата. Писатели, подобные Юстину или Иринею, не способны объяснить ни обращенія образованнаго міра къ христіанству, ни формъ, усвоенныхъ послѣднимъ, когда этотъ міръ призналъ его.

Если же мы обратимся къ литературѣ тѣхъ школъ, которыя впослѣдствіи были заклеймлены какъ еретическія, то наша надежда на нихъ окажется еще неосновательнѣе. Какія мысли были у этихъ древнѣйшихъ христіанскихъ философовъ, мы, за исключеніемъ двухъ-трехъ малозначащихъ примѣровъ, узнаемъ только изъ сочиненій ихъ противниковъ. Они были объектомъ двойной ненависти: съ одной стороны, языческихъ школъ, изъ которыхъ они вышли, а съ другой стороны, христіанъ, изрекавшихъ свое non possumus противъ философіи [2]). Но насколько мало мы можемъ довѣрять сообщеніямъ противниковъ, доказываетъ уже большая противорѣчивость этихъ сообщеній. Ибо каждый противникъ выбиралъ, перефразировалъ, раздѣлялъ или сплеталъ тамъ, гдѣ онъ находилъ слабѣйшія мѣста, и дѣлалъ это съ тѣмъ діалектическимъ искусствомъ, которое было принято въ его время. Результатъ этого вполнѣ естественно былъ тотъ, что сообщенія различныхъ опровергателей сектъ такъ отклонялись одно отъ другого по формѣ и

---

[1]) Тертулліанъ (adv. Valentin, 5) насчитываетъ изъ болѣе ранняго поколѣнія четырехъ писателей, которыхъ онъ считаетъ одинаковыми по занимаемому ими положенію: Юстинъ, Мильтіадъ, Ириней и Проклъ. Сочиненія Прокла совершенно утеряны. Изъ сочиненій Мильтіада осталось нѣсколько отрывковъ. Юстинъ сохранился въ одной только рукописи (ср. A. Harnack, «Texte und Untersuchungen», 1, 1), и большая часть сочиненій Иринея сохранилась только въ латинскомъ переводѣ.

[2]) Марціанъ обращается къ одному ученику, называя его «товарищемъ въ ненависти и несчастіи» (Tertull. adv. Marc., IV, 9) съ печальнымъ тономъ человѣка, болѣзненно чувствующаго, что рука всякаго противъ него.

главнымъ чертамъ, что едва ли ихъ можно согласить одно съ другимъ [1]). Происходило то же, что и у языческихъ противниковъ христіанства [2]). Въ большинствѣ случаевъ мы не можемъ сказать, какъ представлялась новая религія спокойному, объективному наблюдателю, или почему случилось, что такъ много философовъ держалось отъ нея въ сторонѣ. А между тѣмъ въ тѣ времена, какъ и теперь, играли роль обыкновенныя побужденія человѣческой природы. Стремленіе же ниспровергнуть и раздавить противника свойственно не только одному древне-христіанскому времени. Когда тѣсно сплоченныя христіанскія общины, наконецъ, послѣ жестокаго боя, одержали побѣду, онѣ сожгли вражескій лагерь.

Тотъ фактъ, что для изученія эволюціоннаго процесса мы можемъ опираться только на недостаточныя и изобилующія пробѣлами свидѣтельства, ведетъ къ тому, что на предстоящемъ намъ пути мы встрѣтимся съ многими трудностями и опасностями.

1) Во-первыхъ, опасность преувеличить цѣнность сохранившихся источниковъ. Если у насъ есть только два или три свидѣтеля крупнаго умственнаго движенія, трудно опредѣлить ихъ цѣнность какъ его представителей. Мы всегда склонны приписывать слишкомъ большое значеніе и индивидуальнымъ писателямъ, между тѣмъ только немногіе имѣли рѣшающее вліяніе на мышленіе современниковъ. Это только исключенія. Мы также склонны приписывать незаслуженную цѣнность тѣмъ положеніямъ, которыя мы у нихъ встрѣчаемъ. Между тѣмъ, очень невелико число тѣхъ писателей, языкъ которыхъ отличается такою же точностью, какъ языкъ какого-нибудь древняго памятника. Потому-то тѣ опрокинутыя пирамиды, которыя были сооружены на положеніяхъ Климента и Юстина, мы должны считать какъ бы предостерегающими памятниками и имѣть ихъ всегда передъ глазами.

2) Съ другой стороны, намъ угрожаетъ опасность обезцѣнить значеніе взглядовъ, исчезнувшихъ съ нашего кругозора или сохранившихся для насъ только въ формѣ и въ размѣрахъ, приданныхъ имъ ихъ противниками, въ ихъ цитатахъ. Придерживаясь обычнаго изображенія историческаго процесса, мы должны были бы допустить, что, съ самаго начала существовалъ опредѣленный Corpus doctrinae, который извѣстные писатели выставляютъ какъ авторитетъ; рядомъ съ нимъ имѣется только нѣсколько болѣе или менѣе малоцѣнныхъ взглядовъ, на подобіе легкихъ перестрѣлокъ на флангахъ арміи. Если же мы изслѣдуемъ источники, мы найдемъ, что рядомъ съ большимъ числомъ взглядовъ равноправно борющихся другъ съ другомъ на равной почвѣ, все же еще существовалъ крѣпкій умственный центръ, достаточно сильный, чтобы отражать крайнія консервативныя и спекулятивныя направленія, но заключавшій въ себѣ и спекуляцію, первоисточники которой затеряны, и консерватизмъ, о которомъ сохранились еще нѣкоторыя свидѣтельства.

Этотъ обзоръ разнаго рода свидѣтельствъ даетъ намъ возможность опредѣлить методъ, которому мы будемъ слѣдовать, чтобы быть въ состояніи выслѣдить причины и

---

[1]) Сравните, напримѣръ, сообщенія о Базилидѣ'у Климента Александрійскаго и Ипполита съ сообщеніями Иринея и Епифанія, или сообщенія Ипполита объ офитахъ съ сообщеніями Иринея и Епифанія. Объ этомъ существуетъ обширная литература. См. особенно A. Hilgenfeld, «Die Ketzergeschichte des Urchristentums» (напр., стр. 202); R. A. Lipsius, «Zur Quellenkritik des Epiphanios» и A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus».

[2]) Имена большинства этихъ языческихъ противниковъ до насъ не дошли. Lactantius, Institut., V 4, 2, говоритъ о «plurimos et multis in locis et non modo Graecis sed etiam Latinis litteris». Для того, кто не занимался этимъ подробнѣе, потеря вполнѣ вознаграждается замѣчательнымъ воспроизведеніемъ сочиненія Кельса по цитатамъ Оригена, сдѣланнымъ Кеймомъ и отличающимся богатствомъ важныхъ примѣчаній (Th. Keim, «Celsus'wahres Wort». Zürich. 1873).

видѣть слѣдствія, хотя для изученія самаго процесса наши свѣдѣнія будутъ недостаточны. Если бы свидѣтельства для этого процесса существовали въ большемъ числѣ, если бы у насъ сохранились сочиненія людей, которые впервые пробовали придать христіанству греческую форму,—мы могли бы, послѣдовательно переходя отъ мѣста къ мѣсту и отъ времени къ времени, прослѣдить вліяніе извѣстныхъ группъ греческихъ идей на христіанскія. Нѣкоторые ученые, изслѣдовавшіе исторію опредѣленныхъ ученій, примѣняли этотъ методъ, но результатъ получился сомнительный. Конечно, невозможно совсѣмъ отказаться отъ теорій, построенныхъ на зыбкой исторической почвѣ. Я предлагаю слѣдовать безопасному пути, указываемому самимъ родомъ свидѣтелей: указать причины, изслѣдовать ихъ въ связи съ ихъ послѣдствіями и взвѣсить, поскольку онѣ при ихъ численности и взаимоотношеніи могли привести къ подобнымъ результатамъ.

Въ пользу этого метода говоритъ еще одно соображеніе, вполнѣ гармонирующее съ тѣмъ, которое вытекаетъ изъ сущности самихъ свидѣтельствъ. Это то, что наступившая перемѣна совершалась медленно, и что ее сразу нелегко было замѣтить. Если бы даже въ нашемъ распоряженіи былъ большій запасъ свидѣтельствъ, и тогда было бы, конечно, невозможно для каждой отдѣльной идеи указать опредѣленную причину и точное время ея возникновенія. Первые годы христіанства можно во многихъ отношеніяхъ сравнить съ первыми годами жизни человѣка. Часто указывали на то, что первые годы дѣтства имѣютъ самое важное значеніе для нашего воспитанія. Тогда мы выучиваемся, благодаря усиліямъ и безвреднымъ неудачамъ, употреблять наши глаза и уши, опредѣлять разстоянія и находить направленія, причемъ этотъ процессъ развитія приводитъ насъ отъ невѣрныхъ шаговъ къ увѣренности, сознаваемой нами въ пору нашей зрѣлости. Помогаетъ намъ при этомъ долгая опытность всего человѣчества, накопленная въ языкѣ, но помогаетъ въ такой степени, которую трудно точнѣе опредѣлить. Но ростъ и развитіе нашихъ собственныхъ силъ—уже наше достояніе. Идя по такому безсознательному пути, христіанское мышленіе первыхъ вѣковъ, постоянно прогрессируя, приняло формы, которыя мы находимъ у него, когда оно выступило въ расцвѣтѣ мужественной силы въ четвертомъ вѣкѣ. Греческая философія помогала этому развитію, какъ языкъ ребенку. Но этотъ процессъ сліянія такъ же трудно прослѣдить изъ года въ годъ, какъ трудно изо дня въ день замѣтить ростъ человѣческаго тѣла.

Итакъ, мы должны прежде всего отмѣтить различныя группы событій того времени, въ теченіе котораго возросло христіанство, и, разсмотрѣвши ихъ, оцѣнить ихъ вліяніе на него.

Мы должны взвѣсить факты, опредѣляющіе состояніе образованности; мы найдемъ тогда, что время это было пропитано культурой, и что оно необходимо придавало всѣмъ воспринимавшимся идеямъ соотвѣтствующую этой культурѣ, такъ сказать, схоластическую форму.

Слѣдуетъ взвѣсить и факты, свидѣтельствующіе о состояніи литературы. Мы увидимъ тогда, что это было время большой литературной продуктивности, и что писатели того времени, обращаясь къ древнимъ памятникамъ, проявили много усидчивости для того, чтобы объяснить ихъ и подражать имъ.

Слѣдуетъ взвѣсить и факты, свидѣтельствующіе о состояніи философіи. Намъ ясно будетъ тогда, что метафизическія спекуляціи занимали въ то время такое же мѣсто, какое теперь занимаютъ естественныя науки, и какъ мы разсматриваемъ чувственные предметы съ ихъ физической и химической стороны, такъ и тогда существовали физика и химія идей.

Мы должны взвѣсить и тѣ факты, которые разъяснили бы намъ состояніе нравственныхъ понятій. И мы найдемъ, что это было время, когда всѣ нравственныя силы человѣческой природы, вмѣстѣ взятыя, съ неизвѣстной дотолѣ энергіей начали бороться противъ униженія общества и религіи того времени; когда нравственныя стремленія создали

идеалъ подражанія Богу; когда старый вопросъ, существуетъ ли искусство жить, разрѣшался тѣмъ, что начали на самомъ дѣлѣ заниматься самовоспитаніемъ.

Слѣдуетъ еще взвѣсить факты, по которымъ можно судить о состояніи теологическихъ идей. Мы узнаемъ тогда, что человѣчество было проникнуто стремленіемъ къ Богу, такъ какъ изъ всѣхъ областей нравственной, физической и метафизической, изъ глубокаго чувства нравственнаго долга и изъ воздушныхъ зданій поэтической мечты выдѣлялись человѣческія мысли, гласившія о томъ, что нѣтъ многихъ боговъ, а есть одинъ, единственная первопричина, отъ Котораго все получило жизнь; нравственный властитель міра, провидѣніе Котораго бодрствуетъ надъ всѣмъ, что Онъ создалъ; Высочайшее Существо «безконечной силы, мудрости и благости».

Наконецъ, мы должны взвѣсить факты, указывающіе намъ на состояніе религіи. И мы увидимъ, что это было время, когда сама вѣра, развившись въ теченіе вѣковъ изъ старыхъ религій, получила новыя формы богопочитанія и новое представленіе о томъ, чего Богъ требуетъ отъ поклоняющихся Ему: время, когда старинный анимизмъ перешелъ въ мистицизмъ, который и былъ преддверьемъ къ сокровеннѣйшей сущности вновь явившейся духовной религіи.

И когда мы все это сдѣлаемъ, мы должны будемъ попытаться выяснить съ помощью древне-христіанскихъ источниковъ относительно каждой изъ этихъ группъ идей ихъ вліяніе на каждую изъ идей первобытнаго христіанскаго міра; потомъ мы должны сравнить самую раннюю форму этихъ христіанскихъ идей съ ихъ позднѣйшей формою и, въ концѣ концовъ, оцѣнить конечный результатъ всѣхъ этихъ вліяній, которыя содѣйствовали формировкѣ духовной жизни внутри христіанскаго міра и основанію христіанской общины.

Мнѣ было бы пріятно, если бы я могъ перейти тотчасъ къ изслѣдованію нѣкоторыхъ изъ этихъ группъ. Но предметъ, избранный мною, не такъ простъ, чтобы я могъ тотчасъ же познакомить васъ съ моими собственными выводами: напротивъ, я долженъ предложить вамъ вступить со мною на сравнительно мало проторенные пути и просить тѣхъ изъ васъ, которые имѣютъ досугъ для историческихъ работъ, предпринять эти работы самимъ въ большемъ объемѣ, чѣмъ я могу это сдѣлать. Далѣе великія трудности этого изслѣдованія зависятъ не столько отъ самихъ фактовъ, сколько отъ того склада ума, который они имѣютъ своимъ предположеніемъ. Я вижу поэтому, что на порогѣ изслѣдованія я не могу обойтись безъ того, чтобы не сказать нѣсколько словъ о состояніи современнаго тѣмъ фактамъ общества, въ которое мы должны перенестись, чтобы получить возможность подробно наблюдать или безпристрастно судить. У насъ для этого тѣмъ болѣе основаній, что изученіе исторіи христіанства, безъ сомнѣнія, дискредитировано раздорами между его представителями. Недостаточно освѣдомленный писатель будетъ, по своему усмотрѣнію, нагромождать всякія положенія и будетъ вполнѣ увѣренъ, что найдетъ благосклонныхъ слушателей. Опытный же писатель будетъ даже такія положенія, которыя доказуемы не хуже любой исторической истины, высказывать съ увѣренностью, что онъ встрѣтитъ противорѣчіе. Здѣсь еще нѣтъ апелляціонной инстанціи и не будетъ до тѣхъ поръ, пока еще много поколѣній не займутся вопросами, къ рѣшенію которыхъ я веду васъ.

1. Прежде всего необходимо отмѣтить требованія, которыя предъявляетъ это изученіе къ способности вниманія и воспроизведенія у того, кто его производитъ. Научное, т.-е. точное изученіе исторіи сравнительно недавняго происхожденія. Тщательность въ подробностяхъ, которая необходима при изслѣдованіи свидѣтельствъ о фактахъ, усиленная осторожность, съ которой слѣдуетъ дѣлать выводы, еще недостаточно оцѣнены. Но изученіе требуетъ не только вниманія, но и способности возстановлять факты. Историкъ вообще долженъ имѣть способности драматурга, если онъ хочетъ вызвать картину прошедшаго времени, или живописца, если онъ хочетъ представить фонъ событій, процессъ ихъ

развитія и ихъ послѣдствія. Онъ долженъ имѣть эту способность тѣмъ въ большей степени, если онъ хочетъ перенестись въ прошлое, и долженъ развить въ себѣ эту способность, прежде чѣмъ онъ будетъ въ состояніи понять побужденія дѣйствующихъ лицъ и составить себѣ понятіе о томъ, какъ онъ самъ бы думалъ, чувствовалъ и дѣйствовалъ если бы онъ обладалъ тѣми или иными качествами, или если бы онъ находился подъ вліяніемъ тѣхъ или иныхъ обстоятельствъ. Но самыя высокія требованія вниманія и творческой силы предъявляетъ тема, подобная нашей, которая принуждаетъ насъ примѣняться къ умственному настроенію не одного человѣка, а цѣлаго поколѣнія, чувствовать то, что его волновало, слѣдить за направленіемъ его идей и наблюдать за перемѣнами въ его духовной жизни.

2. Потомъ необходимо подробно разсмотрѣть тѣ изъ нашихъ личныхъ качествъ, которыя нужны для этого изученія. Большинство изъ насъ приступаетъ къ изслѣдованію со многими понятіями о предметѣ, заранѣе пріобрѣтенными. Сравнительно легко для излагающаго набросать, какъ и для слушателя усвоить, подробный очеркъ, напр., религіи Мехики и Перу: ибо, когда человѣкъ начинаетъ ее изучать, его умъ представляетъ какъ бы бѣлый листъ бумаги. Но къ изученію исторіи христіанства большинство изъ насъ приноситъ цѣлый рядъ готовыхъ понятій, и потому мы легко подвергаемся опасности рѣшить вопросъ, не изслѣдовавши его.

Съ одной стороны, мы имѣемъ передъ собой идеи и обычаи древнѣйшаго христіанства, съ другой же, идеи и обычаи греческаго міра временъ имперіи.

Къ первымъ мы подходимъ съ ассоціаціями идей, съ благочестивыми воспоминаніями, со счастливыми мечтами, выросшими въ насъ съ дней нашего младенчества. И даже если въ болѣе зрѣлые годы нѣсколько звеньевъ изъ этой цѣпи и оказываются сломанными, то все-таки эти ассоціаціи идей продолжаютъ жить. И это не ограничивается тѣми изъ насъ, которые сознательно берегутъ эти идеи, и которымъ основаніе ихъ кажется истиннымъ: бесознательно, онѣ остаются и въ умѣ тѣхъ, которые, повидимому, рѣшительно отъ нихъ отказались.

Къ послѣднимъ мы привносимъ—по крайней мѣрѣ, многіе изъ насъ—также много ассоціацій, но уже внушенныхъ намъ школой. Идеи, съ которыми намъ приходится имѣть дѣло, по большей части, заключены въ формулы, общія идеямъ первыхъ вѣковъ христіанства и греческой литературѣ послѣднихъ пяти вѣковъ. Формулы были тѣ же, но содержаніе ихъ различно. Тѣ изъ насъ, которые занимались греческой литературой, склонны закрѣпить за этими формулами то значеніе, которое они имѣли въ Аѳинахъ, когда греческая литература переживала свое цвѣтущее время. Мы не обращаемъ вниманія при этомъ на разницу во времени и не думаемъ о томъ, что, по неизмѣнному закону языка, новый смыслъ облекъ старое ядро слова. Иногда эти выраженія проникаютъ прямо въ нашъ собственный языкъ. Въ такихъ случаяхъ они пріобрѣтаютъ совершенно новое значеніе, которое кажется намъ только частью первоначальнаго значенія, пока мы сознательно не изслѣдуемъ его. Освобожденіе отъ нихъ всегда сопряжено съ трудностями.

Наконецъ, мы приступаемъ къ изученію христіанства и греческаго міра съ наблюденіями и заключеніями, сдѣланными или нами самими, или другими. При этихъ умозаключеніяхъ мы имѣемъ различные шаблоны, если можно такъ выразиться, въ которые мы вставляемъ живые образы древнихъ писателей. Мы допускаемъ исконность такихъ различій, въ которыхъ выражаются въ большинствѣ случаевъ лишь работа болѣе раннихъ ученыхъ и стадіи въ нашемъ собственномъ историческомъ развитіи. Мы распредѣляемъ факты съ точки зрѣнія категорій, находящихся въ нашемъ распоряженіи, классифицируемъ ихъ какъ «іудейскіе» или «языческіе», «православные» или «еретическіе», «католическіе» или «гностическіе», между тѣмъ какъ разрѣшеніе вопроса о вѣрности такихъ различій должно составлять самый важный вопросъ нашего изслѣдованія.

3. Въ-третьихъ, намъ предстоитъ считаться со скрытыми теченіями, не только современными намъ, но и бывшими прежде. Каждый періодъ времени имѣетъ такія скрытыя теченія, и каждый изъ нихъ стремится отъ нихъ освободиться. Мы сами получили богатое наслѣдство въ этомъ родѣ. Къ намъ перешли мысли, взгляды и пріемы мышленія, находившіеся въ процессѣ образованія съ тѣхъ поръ, какъ народилось наше поколѣніе. Они, по большей части, тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ нашей сущностью, и безъ нихъ мы не можемъ обойтись. Большая часть нашихъ мыслей находится въ тѣсной связи съ ними, и по нимъ же приходится судить о мысляхъ другихъ поколѣній. Необходимость разсматривать ихъ какъ составную часть нашего собственнаго сужденія о другихъ поколѣніяхъ становится тѣмъ настоятельнѣе, чѣмъ далѣе стоятъ эти поколѣнія отъ насъ. Если мы займемся страной или періодомъ, не слишкомъ далекими отъ насъ, мы немного ошибемся, если допустимъ, что свойственныя имъ идеи родственны съ нашими. Если же мы займемся далекой страной или далеко отстоящимъ періодомъ, то будетъ въ высшей степени важно учесть разницу въ духовномъ отношеніи, обусловливаемую разстояніемъ и временемъ. Люди прежнихъ временъ жили въ другой нравственной атмосферѣ. У нихъ было гораздо меньше путей послѣдовательнаго мышленія, чѣмъ у насъ, вслѣдствіе чего многія идеи, совершенно недопустимыя въ наше время, вполнѣ согласовались съ логикой того времени. И мы даже не можемъ ихъ понять, пока не потрудимся найти первоначальныя идеи, фактически служащія имъ основаніемъ.

Я хочу пояснить это двумя примѣрами.

Когда мы погружаемся въ прошлое, мы находимся въ постоянной опасности ввести въ него дуалистическую гипотезу—для многихъ это болѣе не гипотеза, а аксіома—о непереходимой пропасти между тѣломъ и душой, духомъ и матеріей. Что касается нашего мышленія, то отношеніе идеи о матеріи къ идеѣ о духѣ таково, что мы считаемъ труднымъ или невозможнымъ установить вліяніе матеріи на духъ или обратно, хотя бы мы и замѣчали вліяніе матеріи на матерію и духа на духъ. Вслѣдствіе этого, когда мы, напримѣръ, изслѣдуемъ старинные обряды крещенія, мы находимъ выраженія, приписывающія вещественному элементу опредѣленную духовную силу. Такія выраженія мы разсматриваемъ съ современной точки зрѣнія и видимъ въ нихъ только символъ или сравненіе. На самомъ же дѣлѣ они соотвѣтствуютъ состоянію мышленія, непохожему на наше. Они являются выраженіемъ древняго взгляда на сущность матеріи и духа, какъ различныхъ формъ одной и той же субстанціи [1].

«Что дѣйствуетъ, есть тѣло»—говорили тогда. Мышленіе есть тончайшая форма тѣла, но все-таки тѣло. Взглядъ, что одно дѣйствовало на другое, даже не составлялъ никакой трудности. Болѣзни, напримѣръ, прямо приписывали демонамъ, ибо полагали, что необычайная тонкость ихъ тѣлесной субстанціи давала имъ возможность проникать въ человѣческое тѣло и вызывать въ немъ вредныя измѣненія. Точно также думали, что вода, очищенная заклинаніями отъ злыхъ силъ, скрытыхъ въ ней, можетъ очистить въ дѣйствительности и душу [2].

---

[1]) Это былъ общій взглядъ стоиковъ, которые въ этомъ отношеніи были послѣдователями Анаксагора и его школы. Ср. Плутарха (Aëtius), de Placit. Philos. IV 3_2 (Diels, Doxographi graeci, p. 387).

[2]) Это понятіе положено въ основаніе трактата Тертулліана De baptismo. Онъ же объясняетъ намъ обряды заклинаній и благословеній, встрѣчающихся въ древнихъ латинскихъ литургіяхъ. (Ср. напр., такъ называем. Sacramentarium Gelasianum I. 73 (у Muratori, Liturgia Romana vetus I, 594): exaudi nos omnipotens deus et in huius aquae substantiam immitte virtutem ut abluendus per eam et sanitatem simul et vitam mereatur aeternam. Непосредственно за этой молитвой слѣдуетъ обращеніе къ водѣ: exorcizo te creatura aquae per deum vivum.... adiuro te per Jesum Christum filium ejus unicum dominum nostrum, ut efficiaris

Взглядъ на этотъ процессъ, какъ на нѣчто символическое, появился, когда измѣнились идеи объ отношеніи матеріи къ духу. Это является, такъ сказать, раціоналистическимъ объясненіемъ воззрѣнія, отъ котораго міръ стремился уже освободиться.

Во-вторыхъ, изучая прошлое, мы вводимъ понятіе, что религія есть личное отношеніе души человѣка къ Богу. Мы не можемъ повѣрить тому, чтобы въ священнодѣйствіи заключалась сила, и чтобы при этомъ совѣсть оставалась въ сторонѣ. Мы можемъ понять (хотя и будемъ сожалѣть о нихъ) такія преслѣдованія, какія были, напр., въ шестнадцатомъ столѣтіи. Въ концѣ концовъ, они являются результатомъ такого пониманія: люди были сильно захвачены истиной собственной вѣры и считали поэтому очень важнымъ, чтобы другіе люди имѣли ту же вѣру. Но мы лишь съ трудомъ можемъ понять, какъ во второмъ вѣкѣ нашего лѣтосчисленія великій императоръ, который былъ также великимъ философомъ, могъ съ полнымъ убѣжденіемъ преслѣдовать христіанъ. При этомъ затрудненіе возникаетъ оттого, что мы не обращаемъ вниманія на совершенно иную точку зрѣнія, съ которой религія представлялась римскому мышленію. Она была отношеніемъ между человѣкомъ и государствомъ, а не между человѣческой душой и Богомъ. Совѣсть не имѣла при этомъ никакого значенія. Богослуженіе было издавна заведеннымъ обычаемъ, который государство санкціонировало и поддерживало. Оно было одною изъ обыкновенныхъ обязанностей ежедневной жизни. Презрѣніе къ культу, и еще болѣе отрицаніе его, считалось преступленіемъ. Императоръ могъ жалѣть отступника за его упорство, но онъ долженъ былъ или принудить его къ повиновенію, или наказать за ослушаніе.

Итакъ, мы должны выяснить себѣ тотъ фактъ, что изученіе исторіи требуетъ какъ тщательнаго и постояннаго напряженія душевныхъ силъ, такъ и примѣненія знаній. Мы должны заботиться о томъ, чтобы, насколько это возможно, освободиться отъ унаслѣдованныхъ или отъ построенныхъ нами самими теорій. Наконецъ, мы должны помнить о существованіи скрытыхъ теченій, которыя были прежде совершенно иныя, чѣмъ въ наши дни. Только выполнивъ эти условія, мы можемъ съ успѣхомъ работать надъ великой предстоящей намъ задачей. Я приписываю всему этому такое значеніе, потому, что увлекаясь интереснымъ предметомъ, легко отодвинуть трудности на задній планъ. Литература изобилуетъ фантастическими изображеніями древняго христіанства. По большей части, они созданы энтузіастами, окрыленныя мысли которыхъ легко воспаряютъ къ горнымъ высотамъ, куда историкъ взбирается за ними по длинной и трудной тропинкѣ. Читаютъ же ихъ, по большей части, тѣ, которые посвящаютъ имъ не больше вниманія, чѣмъ грошевой брошюркѣ или газетной статьѣ. Я не желаю увеличивать числа этихъ фантастическихъ произведеній, и я увѣренъ, что я съ вами въ этомъ согласенъ. Время для точнаго изображенія, наконецъ, наступило, матеріалъ для такого изученія сдѣлался доступнымъ, и методъ его опредѣленъ нормами, провѣренными при изслѣдованіяхъ въ подобныхъ же областяхъ; трудность же заключается, главнымъ образомъ, въ насъ самихъ, и нашъ долгъ, наконецъ, сознать это.

Ибо это изученіе не только возбуждаетъ живой интересъ, оно также въ высшей степени цѣнно. Въ другихъ случаяхъ исторія болѣе или менѣе служитъ антикварнымъ цѣлямъ. Ея конечные выводы удовлетворяютъ, быть-можетъ, нашей любознательности или расширяютъ предѣлы нашего знанія. Христіанство же заявляетъ притязаніе руководить нами въ нашей жизни. Оно имѣетъ такое обширное значеніе для нравственнаго развитія

---

in eo qui in te baptizandus erit fons aquae salientis in vitam aeternam, regenerans eum deo patri et filio et spiritui sancto... Точно также въ Sacramentarium Gallicanum (у Мабильона, de liturgia Gallicana libb. III, p. 362): exorcizo te fons aquae perennis per deum sanctum et deum verum qui te in principio ab arida separavit et in quatuor fluminibus terram rigare praecepit: s s aqua sancta, aqua benedicta, a b l u e n s s o r d e s e t d i m i t t e n s p e c c a t a.

человѣчества, что мы не можемъ не обратить вниманія на это притязаніе. Но признать за нимъ это право мы не можемъ, пока не знаемъ, что такое въ сущности само христіанство. Тысячи несогласныхъ голосовъ одновременно раздаются тамъ, и каждый изъ нихъ увѣряетъ, что говоритъ отъ имени христіанства. Вотъ причина, побуждающая насъ обратиться отъ этихъ голосовъ къ христіанскимъ первоисточникамъ. Ибо, если мы хотимъ знать, что такое христіанство, мы прежде всего должны спросить, чѣмъ оно хотѣло быть, и чѣмъ оно было? Одно дополняетъ другое. Здѣсь мы займемся только послѣднимъ вопросомъ. Къ этому изслѣдованію мы рѣшаемся приступить съ полнымъ довѣріемъ, потому что это изслѣдованіе научное. Мы услышимъ, если пожелаемъ этого, торжественные шаги исторической науки, которая шествуетъ медленно, но всегда побѣдоносно. Въ наше время она, главнымъ образомъ, овладѣла древнѣйшимъ періодомъ исторіи христіанства. На флангахъ этой арміи, какъ и на флангахъ точныхъ наукъ, есть стрѣлки и застрѣльщики, которые часто отваживаются въ болота, гдѣ подъ ихъ ногами теряется почва, и въ пропасти, откуда нѣтъ болѣе выхода. Но наука шествуетъ неотвратимо впередъ. Vestigia nulla retrorsum. Она идетъ, какъ шли впередъ точныя науки, твердымъ шагомъ, возможнымъ только при увѣренности въ успѣхѣ. Какъ точныя науки, она встрѣчаетъ противорѣчіе и вслѣдствіе того—поношеніе. Передъ ней, какъ и передъ точными науками, царитъ ложь, но за собой она оставляетъ порядокъ. Мы можемъ слѣдить за ея успѣхами не только съ довѣріемъ, которое намъ внушаютъ вѣрные научные выводы, но также и съ довѣріемъ къ нашей христіанской вѣрѣ. Можетъ-быть, она признаетъ производными нѣкоторыя явленія, которыя мы считали первоначальными, признаетъ сложнымъ то, что мы считали недоступнымъ какому бы то ни было анализу; признаетъ призракомъ то, что мы считали реальностью. И все-таки она лишь прибавитъ новую главу къ христіанской апологетикѣ. Она подтвердитъ божественное происхожденіе христіанства, поставивъ его въ связь со всѣми явленіями, которыя мы считаемъ божественными. Ея выводы займутъ мѣсто рядомъ съ той силою вѣры, которая горитъ въ человѣческой душѣ неугасимымъ пламенемъ, и они будутъ свѣтить человѣку сквозь тьму этой бурной жизни путеводнымъ свѣтомъ.

ВТОРАЯ ЛЕКЦІЯ.

Греческое воспитаніе.

Разсужденія, на которыя я направилъ ваше вниманіе, привели къ тому основному выводу, что всякое изслѣдованіе развитія и измѣненій, которымъ подвергались первоначальныя формы христіанства, должно начинаться съ анализа той среды, въ которую вошло это послѣднее. Для полноты изслѣдованія было бы необходимо разсматривать эту среду какъ нѣчто цѣлое. До извѣстной степени вся жизнь представляетъ собою такое цѣлое, въ которомъ ни одна изъ составныхъ частей не можетъ быть вполнѣ изолирована. Такъ, напр., политико-экономическая физіономія извѣстной эпохи болѣе или менѣе замѣтно вліяетъ и на литературно-философскій характеръ ея, съ чѣмъ, конечно, должно бы считаться изслѣдованіе, стремящееся къ извѣстной полнотѣ. Но жизнь отдѣльной личности коротка, и силамъ человѣка положены тѣсныя границы. Поэтому и въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ работахъ, приходится довольствоваться тѣмъ, что не вполнѣ достигаетъ идеала. Итакъ, мы ограничимся разсмотрѣніемъ ближайшихъ условій тѣхъ явленій, которыя

составляютъ предметъ нашего изслѣдованія. Занимаясь исключительно изученіемъ литературнаго матеріала, мы въ данномъ случаѣ будемъ сосредоточивать наше вниманіе только на тѣхъ особенностяхъ эпохи, которыя нашли свое выраженіе въ литературѣ.

Главною особенностью греческаго общества во II и III вѣкахъ является его образованность, понимая это слово въ томъ смыслѣ, который, за исключеніемъ нѣкоторыхъ справедливыхъ оговорокъ, сохраняетъ силу и по настоящее время. Эта образованность явилась плодомъ работы предшествующихъ поколѣній. Пять столѣтій тому назадъ новые научные и культурные элементы впервые проникли широкой струею въ тѣсный кругъ древне-греческой жизни. Съ этихъ поръ люди не довольствуются болѣе воздѣлываніемъ земли, занятіемъ ремеслами или упражненіями въ употребленіи оружія. Слово σοφός, издавна примѣнявшееся ко всякому, кто искусился въ практической сторонѣ жизни, напр., въ умѣніи натягивать лукъ, игрѣ на лирѣ или подрѣзываніи изгороди, теперь примѣнялось, хотя и не исключительно, но, въ концѣ концовъ, главнымъ образомъ, къ тому, кто обладалъ житейской мудростью или оказывался освѣдомленнымъ въ мысляхъ и изреченіяхъ отцовъ. Основныя данныя, глубоко коренившіяся въ греческомъ національномъ характерѣ и обусловливавшія ту форму, которую приняла у нихъ научная мысль, получили еще особенное развитіе въ дальнѣйшемъ ходѣ греческой исторіи. Правда, въ этомъ историческомъ процессѣ разумное начало какъ-будто было отодвинуто на задній планъ. Вначалѣ Греція, казалось, собиралась предвосхитить современное развитіе естествознанія въ Европѣ, и античная наука была именно тѣмъ, къ чему стремится современная, т.-е. къ познанію внѣшняго міра и физическихъ законовъ. Повидимому, стремленіе собирать, связывать и сравнивать явленія природы не менѣе глубоко коренится въ человѣкѣ, чѣмъ другое—стремленіе ознакомляться съ мыслями людей, жившихъ до насъ. Но, съ одной стороны, Греція утратила свое политическое могущество, съ другой—она обладала неотъемлемымъ достояніемъ въ своей блестящей литературѣ. Она могла мириться съ политической зависимостью, тѣмъ болѣе, что въ литературной области она имѣла неоспоримое господство. Естественно поэтому, что Греція обратилась къ наукѣ, и что научныя занятія, въ свою очередь, оказывали вліяніе на развитіе языка. Стилистическій интересъ сталъ для грековъ въ широкой мѣрѣ второю природою. Это былъ народъ ораторовъ, воспріимчивый къ гладкости и изяществу выраженій. Хотя вмѣстѣ съ утратою политической независимости исчезли и соціальныя условія, породившія ораторское искусство, тѣмъ не менѣе, сохранился зародышъ, который во II вѣкѣ нашей эры пустилъ новые весенніе ростки. Греки, точно играющіе дѣти, говорили рѣчи передъ фиктивными собраніями, обращались къ вымышленнымъ судилищамъ, и, такимъ образомъ, древній обычай публичныхъ рѣчей возродился у нихъ въ то время, когда настоящія рѣчи и собранія стали уже невозможными. Подобныя тенденціи, при отсутствіи серьезныхъ внутреннихъ политическихъ осложненій или внѣшнихъ войнъ, наложили на физіономію греческаго общества своеобразную печать. Выработался извѣстный литературный инстинктъ, въ силу котораго греческое общество придавало большое значеніе знакомству съ древнею литературою, равно какъ и гладкой рѣчи, ставшей съ тѣхъ поръ языкомъ образованныхъ людей.

Прежде чѣмъ произвести оцѣнку образованія, являющагося однимъ изъ факторовъ въ томъ великомъ вопросѣ, которому посвящено наше изслѣдованіе, мы должны обратить наше вниманіе на слѣдующіе два пункта: выясненіе формы этого образованія и объемъ его. Недостаточно констатировать въ различныхъ проявленіяхъ его развитія извѣстную однородность, нужно объяснить, какимъ образомъ получались одинаковые результаты?

I. Образованіе составляло, какъ и въ наше время, извѣстную совокупность знаній. За исключеніемъ естествовѣдѣнія, оно обнимало ту же самую область. Правда, оно не представляло собою полнаго соотвѣтствія съ нашимъ современнымъ образованіемъ, а было скорѣе базисомъ его, такъ какъ послѣднее непосредственно восходитъ до античнаго образованія, какъ

до своего начала. Въ эту пору оно получило ту форму, которая до новѣйшаго времени безусловно признавалась всѣмъ цивилизованнымъ міромъ. Мы занимаемся больше гуманитарными, чѣмъ естественными науками, потому что такъ дѣлали греки, и потому что римляне или жители римскихъ провинцій обращались къ греческимъ учителямъ или шли по слѣдамъ грековъ, когда озабочивались образованіемъ своихъ сыновей.

Какъ уже сказано раньше, главными образовательными элементами были грамматика и риторика [1]).

1) Подъ грамматикою подразумѣвалось изученіе словесности [2]). Согласно первоначальному смыслу ея, означающему искусство читать и писать, изученіе ея начиналось такъ же рано, какъ и у насъ. «Мы посвящаемъ себя грамматикѣ съ самаго дѣтства, чуть ли не въ то время еще, когда мы находимся въ пеленкахъ»,—говоритъ Секстъ Эмпирикъ [3]). Для этого первоначальнаго обученія употреблялось обыкновенно другое наименованіе [4]), а «грамматика, въ концѣ концовъ, обнимала все то, что обозначается словомъ «belles lettres». Но такой обширный смыслъ она пріобрѣтала лишь постепенно, и потому ее въ разное время опредѣляли и классифицировали различно. Классификація, которую Секстъ Эмпирикъ считаетъ наиболѣе выдерживающей критику [5]) и которая будто бы довольно точно опредѣляетъ общій объемъ «грамматики», основана на выдѣленіи технических историческихъ и эксегетическихъ элементовъ. Къ техникѣ относилась выработка слога, установленіе законовъ правильнаго изложенія, различіе между эллинизмами и варваризмами. Этой сторонѣ грамматики придавали такое же важное значеніе, какъ во Франціи, въ эпоху Буало, по отношенію къ языку французской академіи. Маркъ Аврелій [6]) говоритъ: «грамматику Александру я обязанъ способностью не выставлять на видъ ошибки и не браниться, хотя бы кто-нибудь и употреблялъ варваризмы и провинціализмы или строилъ бы дурно звучащія предложенія». «Я долженъ извиниться за слогъ этого письма»,—говоритъ отецъ церкви Василій 200 лѣтъ спустя въ письмѣ къ своему старому учителю Ливанію [7]): «я въ самомъ дѣлѣ находился въ обществѣ Моисея, Иліи и людей подобнаго рода, которые безъ сомнѣнія сообщаютъ намъ истину, но на такомъ варварскомъ діалектѣ, что ваши уроки не сохранились болѣе въ моей головѣ». Вторую составную часть «грамматики» представляло изученіе древностей у старинныхъ авторовъ: объясненія встрѣчающихся именъ боговъ и героевъ, толкованіе легендъ и разсказовъ. Этотъ отдѣлъ сохранился до нашего времени въ большей части комментаріевъ къ классикамъ. Что касается третьяго элемента,

---

[1]) Послѣдующее изложеніе составляетъ лишь бѣглое обозрѣніе, которое не охватываетъ всѣхъ элементовъ позднѣйшаго греческаго образованія, а лишь самые видные и важные изъ нихъ. Поэтому не упоминается ничего объ элементахъ ἐγκύκλιος παιδεία, составлявшихъ средневѣковой quadrivium. Сочиненія, трактующія объ этихъ предметахъ, перечислены у K. F. Hermann, «Руководство по греческимъ древностямъ», 4³, 302, изд. Blümner. Самое важное Grasberger. Воспитаніе и образованіе въ классической древности Т. I, 2. Вюрцбургъ, 1864. Вкратцѣ изложена и полезна для тѣхъ, кто не предпринимаетъ обширной исчерпывающей работы, книга Ussing'a, «Воспитаніе и обученіе юношества у грековъ и римлянъ». Берлинъ, 1886.

[2]) Латинское Litteratura соотвѣтствуетъ греч. γραμματική. Quintil., II, 1.

[3]) Sextus Empiricus. Adv. Grammatic., I, 41 (p. 607 Bekker).

[4]) γραμματιστική преподавалъ γραμματιστής, γραμματική,—γραμματικός. Отношеніе между обоими явствуетъ изъ того, что, согласно эдикту Діоклетіана, гонораръ перваго опредѣлялся 50 динаріями, между тѣмъ какъ гонораръ второго доходилъ до 200 (Edict. Diocl. y Haenel. Corpus Legum, № 1054, p. 178).

[5]) Sextus Emp., Adv. Grammatik I, 91, sqq. Ср. 255. Это опредѣленіе выбрано какъ наиболѣе характерное для разсматриваемаго періода. Ср. подробное изложеніе у Quintil., I, 4, sqq.

[6]) Marc. Aurel. Meditat., I, 10.

[7]) Это составляетъ главное содержаніе письма 339 (146) (3, 455, Bened.). Въ отвѣтномъ письмѣ Ливанія заключается прелестная иронія [ср. 340 (147)].

то онъ былъ отчасти критическаго характера и заключалъ въ себѣ выдѣленіе подлинныхъ сочиненій отъ ложно приписываемыхъ, а также правильныхъ текстовъ отъ искаженныхъ, Главнымъ же образомъ онъ имѣлъ характеръ эксегетики, т.-е. толкованія смысла. Эта эксегетика носила названіе «толковницы поэтовъ [1]», такъ какъ она относилась къ этимъ послѣднимъ подобно тому, какъ дельфійская жрица къ богу, вдохновлявшему ее.

Главнымъ базисомъ этого литературнаго образованія служили произведенія поэтовъ, которыя читались въ виду не только литературной, но и нравственной ихъ цѣнности. Ихъ читали такъ же, какъ мы читаемъ Библію, и заучивали наизусть. Мысль человѣка была насыщена ими. Цитата изъ Гомера или изъ какого-нибудь трагика приводилась при каждомъ удобномъ случаѣ и во всякомъ обществѣ. Діонъ Хрисостомъ (XXXII) въ воспоминаніяхъ о своихъ путешествіяхъ разсказываетъ, какъ онъ попалъ въ греческую колонію среди борисѳенитовъ на отдаленныхъ границахъ имперіи и даже въ этомъ оторванномъ отъ міра поселеніи нашелъ, что почти всѣ обитатели знали наизусть «Иліаду» и любили слушать ее больше всего на свѣтѣ.

2) За грамматикою слѣдовала риторика; другими словами, послѣ литературы изучались литературное изложеніе и юридическая аргументація. На практикѣ обѣ дисциплины строго не раздѣлялись и заключали въ себѣ общіе элементы. Со временемъ, понятіе риторики, подобно грамматикѣ, получило болѣе широкій смыслъ и такъ же, какъ и послѣдняя, различно опредѣлялось и классифицировалось. Изучалась риторика путемъ наставленія, образцовыхъ примѣровъ и практическихъ упражненій. Учитель диктовалъ правила или сообщалъ избранныя мѣста изъ древнихъ авторовъ, иногда снабжая ихъ стилистическими объясненіями, или, наконецъ, произносилъ образцовыя рѣчи собственнаго произведенія. Первый изъ названныхъ методовъ сохранился въ руководствахъ, дошедшихъ до насъ [3]. Второй въ общихъ чертахъ продолжаетъ практиковаться и въ наши дни, особенно въ видѣ университетскихъ «лекцій». Важнымъ литературнымъ наслѣдіемъ этого метода являются «схоліи» къ Гомеру и прочимъ классикамъ. Третій методъ далъ начало учрежденію, сохранившемуся также до нашего времени. Учащіеся пользовались всѣми названными пріемами. Начинали они съ того, что заучивали правила учителя и избранныя мѣста хорошихъ писателей. Эти послѣднія они цитировали затѣмъ въ присутствіи учителя съ надлежащей экспрессіей и съ соотвѣтствующими жестами. Слѣдующей ступенью являлось уже толкованіе текстовъ. Краткимъ примѣромъ можетъ служить слѣдующее мѣсто у Эпиктета [4]: ученикъ читаетъ вслухъ первое предложеніе изъ «Memorabilia» Ксенофонта: «я часто задавалъ себѣ недоумѣнный вопросъ, какія могли быть основанія въ пользу того, чтобы»...— и прибавляетъ затѣмъ свои замѣчанія: «лучше бы сказать: какое можетъ быть основаніе въ пользу того, чтобы... это будетъ вѣрнѣе». Послѣ, а иногда и одновременно съ этимъ ученики приступали къ сочиненію собственныхъ рѣчей. На первыхъ порахъ это были лишь стилистическія упражненія по извѣстному образцу; но шагъ за шагомъ ученики пріучались самостоятельно вырабатывать планъ и изложеніе того, о чемъ они писали, и разнообразить какъ стиль, такъ и предметъ изложенія. Иногда они располагали библіотекою своего учителя [4]). Хотя учащіеся писали своими словами, но все же они были обя-

---

[1]) προφῆτις. Sextus Empiricus, Adv. Grammat., I, 279.

[2]) Напечатано у Вальца, Rhetores Graeci, vol. I. Данное здѣсь изложеніе взято, главнымъ образомъ, изъ Progymnasmata Ѳеона Смирнскаго (около 130 по Р. Хр.). Сюда относится тоже письмо Діона Хрисостома, напечатанное вмѣстѣ съ его рѣчами (Orat., XVII, περὶ λόγου ἀσκήσεως 1, $_{279}$, sqq. ed. Dindorf). Оно заключаетъ въ себѣ совѣты человѣку, собирающемуся изучать риторику уже въ преклонномъ возрастѣ, и, помимо формальной стороны, даетъ хорошее обозрѣніе общаго хода обученія.

[3]) Epictet, Dissert., III, 23, $_{20}$.

[4]) Philostrat. Vit. Soph., II, 21, $_{3}$, о Проклѣ.

заны строить періоды по всѣмъ правиламъ искусства и избѣгать всѣхъ словъ, не встрѣчавшихся у авторитетныхъ писателей, совершенно какъ наши гимназисты, составляющіе письменныя работы по греческому языку. Вѣнцомъ ученія являлось искусство импровизировать рѣчь. Риторическое образованіе ученика считалось законченнымъ тогда, когда онъ былъ въ состояніи говорить безъ приготовленія на каждую предложенную ему тему. Но говорилъ ли онъ заранѣе приготовленную рѣчь, или импровизировалъ, отъ него требовалось въ этомъ и другомъ случаѣ, чтобы онъ соблюдалъ искусный планъ и считался съ педантичными правилами изложенія. «Тебѣ слѣдуетъ скинуть безконечно длинныя сентенціи, въ которыя ты закутался,—говоритъ Гермесъ ритору, только-что сѣвшему въ его лодку,—равно какъ антитезы и равновѣсящія заключенія, странные обороты и всю свою тяжеловѣсную рѣчь; иначе ты слишкомъ тяжелъ для моей лодки» [1]).

Рядомъ со словесностью и риторикою особенное значеніе въ преподаваніи придавалось философіи, составлявшей высшую цѣль образованія для средняго человѣка того времени. Въ философію такъ же, какъ и въ риторику, входила логика въ формѣ діалектики. Каждый долженъ былъ умѣть подбирать аргументы, многіе же, кромѣ того, усваивали и философскую терминологію и исторію философіи въ ея основныхъ чертахъ. Лукіанъ [2]) разсказываетъ исторію объ одномъ помѣщикѣ старой школы, племянникъ котораго вернулся домой, прослушавши лекціи въ теченіе цѣлаго ряда ночей, и сталъ угощать теперь какъ мать, такъ и его самого софизмами и дилеммами. Распространялся онъ объ «отношеніяхъ», «понятіяхъ», «интеллектуальныхъ представленіяхъ» и тому подобныхъ терминахъ; мало того, онъ утверждалъ даже, «что Богъ не обитаетъ на небѣ, но что онъ ходитъ по горамъ и доламъ». Что касается логики, то она была врожденнымъ свойствомъ греческой мысли. Діалектика есть не что иное, какъ приведенная въ извѣстную систему обычная форма собесѣдованій у остроумнаго народа. Относительно новою ступенью въ развитіи философіи является литературность ея формы. Мудрость свою она черпала изъ вторыхъ рукъ, такъ какъ и на ней отразился общій упадокъ; поэтому она не была продуктомъ оригинальныхъ мыслей людей того времени, а лишь перерабатывала традиціонныя идеи прежнихъ поколѣній. Удалившись отъ практической жизни, философія превратилась въ систему лекцій и диспутовъ, которая преподавалась такъ же, какъ и подготовительныя науки, съ тою лишь разницею, что лекціи занимали здѣсь гораздо болѣе видное мѣсто. Учитель или цитировалъ какое-нибудь мѣсто изъ философа съ надлежащимъ толкованіемъ, или распространялся о своей собственной философской системѣ. Ученику же, съ своей стороны, приходилось либо читать вслухъ собственное свое сочиненіе, либо комментировать мѣсто изъ философа передъ учителемъ, который высказывалъ затѣмъ свое мнѣніе относительно правильности разсужденій и объясненій ученика [3]). «Бесѣды» Эпиктета въ этомъ отношеніи представляютъ своеобразный интересъ, помимо ихъ содержанія, такъ какъ въ высокой степени носятъ характеръ подобныхъ лекцій и воспроизводятъ почти фотографически вѣрную картину аудиторіи философа.

Противъ такого вырожденія философіи протестовали не только киники, но и всѣ болѣе серьезные философы. Хотя Эпиктетъ самъ былъ профессоромъ и примыкалъ къ господствовавшей системѣ обученія, но вся его жизнь и ученіе были борьбою противъ нея. «Если я изучаю философію—говоритъ онъ—и имѣю въ виду одну словесность,

---

[1]) Lucian, Dial. mort., X, 10, $_3$.

[2]) Lucian, Hermotim. 81.

[3]) Удачный примѣръ для перваго метода встрѣчается у Максима Тирскаго, Dissert. 335, гдѣ § 1 представляетъ собою часть ученическаго сочиненія, а слѣдующіе параграфы содержатъ комментарій учителя. Послѣдній методъ находится у Эпикт., Diss., I, 10, $_8$, гдѣ объ учащемся употреблено выраженіе ἀναγνῶναι, объ учителѣ ἐπαναγνῶναι, praelegere.

то я не философъ, а филологъ. Единственная разница лишь въ томъ, что я комментирую Хрисиппа вмѣсто Гомера» [1]. Иногда раздавались протесты не только противъ вырожденія философіи, но и противъ понятія о литературномъ образованіи вообще. «Есть два вида образованія,—говоритъ Діонъ Хрисостомъ [2]: одинъ—божественнаго характера, другой—человѣческаго. Первый возвышенъ, могучъ и легокъ, второй ограниченъ и безсиленъ, связанъ со многими опасностями и заблужденіями... Толпа называетъ его образованіемъ (παιδεία), а между тѣмъ это, какъ я полагаю, лишь одно развлеченіе (παιδιά); люди воображаютъ, что тотъ, кто знаетъ литературу въ возможно широкомъ объемѣ (персидскую, греческую, сирійскую и финикійскую), и кто прочиталъ наибольшее количество книгъ, тотъ мудрѣйшій и образованнѣйшій. А когда такой человѣкъ оказывается порочнымъ, трусливымъ и жаднымъ до денегъ, то говорятъ, что дѣла его такъ же негодны, какъ онъ самъ. Первый же, божественный видъ называютъ и образованіемъ, и доблестью, и благородствомъ. Въ старину людей съ подобнаго рода образованіемъ, людей храбрыхъ и свѣдущихъ, какимъ былъ, напр., Гераклъ, называли сыновьями Зевса». Какъ свидѣтельство о реакціи противъ словеснаго образованія, а также и о распространенности его, весьма характернымъ является отрицательное отношеніе къ нему Марка Аврелія [3]: «Я обязанъ Рустику—говоритъ онъ,—что возымѣлъ мысль о необходимости нравственнаго возрожденія и не увлекся литературными лаврами и составленіемъ трактатовъ о философскихъ вопросахъ или риторическими излiяніями..., и что меня миновала риторика, поэзія и вычурная рѣчь».

II. Отъ формъ образованія переходимъ теперь къ его содержанію. Широкое распространеніе его и вліяніе на массы можетъ быть доказано свидѣтельствами различнаго рода.

1) Прежде всего объ этомъ свидѣтельствуетъ большое количество литературныхъ указаній, данныхъ учеными, равно какъ и методовъ, съ помощью которыхъ усваивалось это образованіе. Замкнутость старой аристократіи была сломана, и образованіе вышло изъ домовъ знатныхъ семействъ, гдѣ оно хранилось въ рукахъ «домашнихъ учителей». Образованіе стало факторомъ общественной жизни, вслѣдствіе чего оно и оставило слѣды въ литературѣ. На основаніи дошедшихъ до насъ свѣдѣній можно заключить, что почти въ каждомъ городѣ существовали элементарныя школы, въ которыхъ все молодое поколѣніе получало свое первоначальное образованіе. Затѣмъ повсемѣстно установился обычай, въ силу котораго юноши старались совершенствовать свое образованіе, слушая лекціи какого-нибудь знаменитаго профессора. Мы бы сказали: они изъ школы поступали въ университетъ [4]. Эти студенты, покидавшіе свой родной домъ, принадлежали ко всѣмъ общественнымъ классамъ. Многіе были очень бѣдны и должны были, подобно «нищимъ студентамъ» средневѣковыхъ университетовъ, жить милостыней [5]. «Жалкіе вы люди,—говоритъ

[1] Epictet, Enchirid. 49; ср. также Dissert. III, 21, 7 (см. ниже).

[2] Dio Chrys., orat. IV (1, 69 Dind.).

[3] Marc. Aurel. Medit. I, 7.

[4] Эти высшія школы существовали не только въ Римѣ и Аѳинахъ, но и въ различныхъ частяхъ имперіи. Марсель во времена Страбона былъ популярнѣе, чѣмъ даже Аѳины. Видныя школы находились также въ Антіохіи, Родосѣ, Смирнѣ, Эфесѣ, Византіи, Неаполѣ, Никополѣ, Бордо и Отёнѣ. Обычай посѣщать подобныя школы сохранился долго. Отъ IV вѣка сообщается, что отцы церкви Василій, Григорій Назіанскій, Августинъ и Іеронимъ слѣдовали этому обычаю. Всеобщая побѣда христіанства не измѣнила господствовавшей системы. Такъ, напр., Августинъ говоритъ (de utilitate credendi 7 [8, 76 ed. Migne]): «во всемъ мірѣ риторскія школы полны жизни и оглашаются шумомъ студенческой толпы».

[5] Намъ извѣстенъ изъ нѣсколько болѣе поздней эпохи интересный примѣръ бѣдности двухъ студентовъ, изъ которыхъ одинъ впослѣдствіи пріобрѣлъ славу: Прохересій и Гефестіонъ. У обоихъ былъ одинъ только изорванный плащъ, такъ что, когда одинъ уходилъ на лекціи, другой былъ вынужденъ оставаться дома въ постели. (Eunap. Prohaeresius 137, p. 78 edd. Boissonade et Wyttenb.).

объ этихъ студентахъ Эпиктетъ [1]),—если вы сегодня насытились, то начинаете хныкать о завтрашнемъ днѣ, не зная, откуда раздобыть себѣ пищи». Иные студенты пріѣзжали, слѣдуя лишь заведенной модѣ. Молодые римскіе и аѳинскіе щеголи горько жаловались, что въ Никополѣ, куда они направились, чтобы слушать Эпиктета, все плохо: и квартиры, и бани, и гимназія, и что тамъ невозможно жить людямъ изъ «общества» [2]). Кромѣ того, были и такіе студенты, какъ и въ настоящее время, которые тосковали о домѣ, о матери, которые плакали объ отсутствующихъ; писались письма, тщетно призывавшія домой сыновей, или письма, приносившія недобрыя вѣсти. Многообѣщавшіе юноши, которыхъ ожидали домой въ видѣ живыхъ энциклопедій, возбуждали при возвращеніи своемъ сильное сомнѣніе въ томъ, принесло ли имъ образованіе хотя какую-нибудь пользу [3]). Какъ и въ настоящее время, студенты послѣ лекцій посѣщали состязанія атлетовъ или театръ: «а послѣдствіемъ этого—говоритъ Эпиктетъ [4])—является то, что вы не отказываетесь отъ своихъ старыхъ привычекъ и въ нравственномъ отношеніи не дѣлаете успѣховъ». Иные студенты, какъ и нынѣ, пріѣзжали не для того, чтобы учиться, а чтобы показать себя. Эпиктетъ набросалъ портретъ такого юноши, который, дождавшись случая блеснуть своей логикою за общественною трапезою, старался импонировать сидѣвшему съ нимъ рядомъ отцу города своими загадочными силлогизмами [5]). Наконецъ, были и такіе студенты такъ же, какъ и въ настоящее время, которые ради моды слушали лекціи и своимъ поведеніемъ ясно показывали, что они присутствовали не по собственному желанію. «Вы должны сидѣть прямо,—говоритъ Плутархъ [6]) всѣмъ своимъ слушателямъ:—не разваливаться, не шептаться другъ съ другомъ, не смѣяться или зѣвать, точно собираетесь заснуть, и не глядѣть на полъ, а на того, кто говоритъ». Приблизительно такъ же говоритъ и Филонъ своимъ слушателямъ: «многіе, являющіеся на лекцію, не приносятъ съ собою своихъ мыслей, но предоставляютъ имъ разгуливать за стѣнами аудиторіи и думаютъ о тысячахъ различныхъ вещей, напр., о семейныхъ, общественныхъ и личныхъ дѣлахъ..., а профессоръ обращается къ аудиторіи, состоящей не изъ мужчинъ, а изъ статуй, говоритъ людямъ, которые хотя и имѣютъ уши, но не слышатъ».

2) Другимъ свидѣтельствомъ въ пользу того вліянія, которое образованіе оказывало на эпоху, является то обстоятельство, что ученая профессія была почетна и прибыльна. Это видно не только изъ примѣровъ отдѣльныхъ профессоровъ [7]) (они могли бы быть исключеніями), но и изъ факта признанія ихъ со стороны государства и правительственныхъ учрежденій.

Это признаніе со стороны государства выражалось въ двоякой формѣ: посредствомъ выдачи вознагражденія и освобожденія отъ общественныхъ повинностей. Первая форма возникла раньше, вѣроятно, при Веспасіанѣ, ассигновавшемъ учителямъ краснорѣчія въ Римѣ годичный окладъ въ 100000 сестерцій изъ императорской казны. Адріанъ основалъ въ Римѣ «Атеней», университетъ на подобіе «музея», т.-е. Александрійскаго университета, съ такими же доходами и со столь обширнымъ помѣщеніемъ, что имъ

---

1) Epict. Diss., I, 9, $_{19}$.

2) Epict., l. c., II, 21, $_{12}$; III, 24, $_{54}$.

3) Epict., l. c., II, 21, $_{12, 13, 15}$; III, 24, $_{22, 24}$.

4) Epict., l. c., III, 16, $_{14}$, sqq.

5) Epict., l. c., I, 26, $_{9}$.

6) Plut. de audiendo, 13 (opp. 2, $_{45}$). Мѣсто передано сокращенно.

7) Такъ, напр., Веррій Флаккъ, отъ котораго ведетъ свое начало обычай писать «сочиненія на соисканіе преміи», получалъ отъ Августа годичное содержаніе въ 100000 сестерцій (Sueton. de illustr. Gramm., 17). Малоазіатскія надписи упоминаютъ нѣсколько случаевъ, когда профессора, покинувшіе свою родину, чтобы учить въ другихъ провинціяхъ, возвращались настолько разбогатѣвшими, что могли дѣлать пожертвованія своимъ роднымъ городамъ.

иногда пользовались для сенатскихъ собраній. Далѣе онъ ассигновалъ значительныя суммы для аѳинскихъ профессоровъ, и его примѣру послѣдовалъ въ этомъ отношеніи Антонинъ Благочестивый. Но инціатива перваго постояннаго штатнаго оклада въ Аѳинахъ принадлежитъ Марку Аврелію, учредившему для каждой изъ четырехъ великихъ философскихъ школъ въ Аѳинахъ (академической, перипатетической, эпикурейской и стоической) по двѣ каѳедры и, кромѣ того, еще по одной для новаго или литературнаго краснорѣчія и для стараго или судебнаго [1]).

Освобожденіе профессорскаго сословія отъ общественныхъ повинностей впервые встрѣчается при Юліи Цезарѣ и, повидимому, уже въ раннюю пору императорскаго періода быстро получило право гражданства и притомъ въ широкихъ размѣрахъ. Антонинъ Благочестивый установилъ для этого обычая извѣстный базисъ, закрѣпившій его разъ навсегда и отводившій ему опредѣленныя границы. Онъ постановилъ, чтобы маленькіе города замѣщали вакантныя каѳедры пятью медиками, тремя профессорами по риторикѣ и тремя по литературѣ. Городамъ съ самостоятельною юрисдикціею дозволялось назначать 7 медиковъ, трехъ профессоровъ по риторикѣ и трехъ по литературѣ, метрополіямъ—10 медиковъ, 5 профессоровъ по риторикѣ и 5 по литературѣ. Эти цифры представляли собою предѣльную норму, которую переходить не полагалось. Иммунитеты также представляли своего рода содержаніе, хотя и въ косвенной формѣ [2]), освобождая отъ тѣхъ повинностей, которыя въ значительной степени содѣйствовали обѣдненію высшихъ и среднихъ классовъ въ позднѣйшемъ періодѣ, въ силу чего освобожденіе отъ нихъ было равносильно годичному жалованью, выплачивавшемуся городскою общиною.

3) Третьимъ доказательствомъ въ пользу вліянія образованія на общество даннаго времени является то положеніе, которое профессора занимали въ соціальной жизни. Они представляли собою не только почетное сословіе, но, благодаря своей профессіи, играли видную роль и въ различныхъ событіяхъ обыденной жизни. Если, напр., по какому-нибудь поводу устраивалось пиршество, обставленное съ нѣкоторою торжественностью, то необходимо было присутствіе профессора литературы, который цитировалъ и объяснялъ мѣста изъ поэтовъ, между тѣмъ какъ профессоръ риторики говорилъ на какую-нибудь заданную ему тему, а философъ диспутировалъ о моральныхъ вопросахъ. Такого рода «маленькая про-

---

[1]) Документальныя данныя для этого отдѣла, равно какъ подробности, относящіяся къ этому предмету, но не необходимыя для нашей цѣли, встрѣчаются у F. H. L. Ahrens, «De Athenarum statu politico et literario inde ab Achaici foederis interitu usque ad Antoninorum tempora». Göttingen, 1829. K. O. Müller, «Quam curam respublica apud Graecos et Romanos literis doctrinisque colendis et promovendis impenderit». Göttingen (юбилейная статья), 1837. T. Seidel, «De scholarum quae florente Romanorum imperio Athenis exstiterunt conditione». Glogau, 1838. C. G. Zumpt, «О состояніи философскихъ школъ въ Аѳинахъ и послѣдовательной смѣнѣ схолярховъ». Berlin. Abh. d. Kgl. A. d. Wiss,, 1823. L. Weber, «Commentatio de Academia literaria Atheniensium». Marburg, 1858. Интересная надпись въ Римѣ отъ конца II вѣка по Р. Хр. какъ-будто указываетъ на то, что подобные оклады предназначались не только философамъ; она относится къ нѣкоему атлету, который раньше былъ «каноникомъ Сераписа». C. I. G. 5914.

[2]) Эдиктъ Антонина встрѣчается l. 6 § 2 Digest. XXVII, 1, de excusat. Число философовъ не опредѣлено quia rari sunt qui philosophantur, а когда они доставляютъ хлопоты изъ-за вознагражденія, inde jam manifesti fient non philosophantes. Форма этихъ иммунитетовъ подробнѣе описана ib. § 58: a ludorum publicorum regimine, ab aedilitate, a sacerdotio, a receptione militum, ab emtione frumenti, olei, et neque indicare neque legatos esse neque in militia numerari nolentes neque ad alium famulatum cogi. Нѣкоторое время спустя иммунитеты распространялись и на низшія категоріи учителей; напр., ludi magistri въ Vipascum въ Португаліи (Гюбнеръ и Моммсенъ въ Ephemeris Epigraphica, 3, $_{185, 188}$). О распоряженіяхъ въ позднѣйшую пору императорскаго періода смотри Cod. Theodos. XIV, 9, de studiis liberalibus urbis Romae et Constantinopolitanae. Удачное, общедоступное изложеніе всего вопроса у G. Boissier, La fin du paganisme.

повѣдь» профессіональнаго философа послѣ трапезы была почти тѣмъ же, чѣмъ у насъ въ подобныхъ случаяхъ является пѣніе или игра на инструментѣ [1]). Названныя три категоріи профессоровъ иногда составляли постоянный инвентарь крупнаго домохозяйства. Впрочемъ, философы были больше въ модѣ, чѣмъ ихъ коллеги; особенной благосклонностью пользовались они у знатныхъ дамъ, становясь какъ бы ихъ «домашними духовниками» [2]). Философы, дѣйствительно, иногда занимали такое же положеніе, какъ эти послѣдніе, о которыхъ повѣствуютъ намъ разные разсказы XVIII в. Лукіанъ въ своемъ сочиненіи «О поступающихъ на содержаніе» набросалъ комическіе моментальные снимки изъ ихъ жизни. Одна изъ этихъ сценъ выводитъ философа, обязаннаго провожать свою госпожу во время ея путешествія; онъ вмѣстѣ съ поваромъ и горничною втиснутъ въ экипажъ, гдѣ у него такъ мало простора для движенія, что онъ только кое-какъ можетъ защищаться противъ тряски экипажа [3]). Въ другой сценѣ госпожа, отпуская философу разные комплименты, обращается къ нему, въ знакъ своей особенной милости, со слѣдующей просьбою: «ты такъ любезенъ, не возьмешь ли къ себѣ въ экипажъ мою любимую собачку и не позаботишься ли о томъ, чтобы бѣдному звѣрку не было недостатка ни въ чемъ» [4])? Еще въ другой жанровой картинкѣ философъ говоритъ рѣчь о воздержаніи, пока его госпожа приводитъ въ порядокъ свою прическу. Въ это время горничная приноситъ «billet-doux», и рѣчь о воздержаніи прерывается, пока не написанъ отвѣтъ любовнику [5]). Въ другомъ мѣстѣ выведенъ философъ, который получаетъ свое содержаніе небольшими частями, въ два-три гроша за разъ, и котораго считаютъ надоѣдливымъ, если онъ напоминаетъ о вознагражденіи; между тѣмъ его портной и башмачникъ требуютъ отъ него также уплаты, такъ что, получивъ, въ концѣ концовъ, свои деньги, философъ не можетъ ихъ даже тратить на себя [6]). Нетрудно понять, что философія, занимая подобное положеніе, должна была сильно опуститься. Она давала лишь скудный доходъ, и поэтому было вполнѣ естественно, что многіе, избравшіе эту профессію, не были украшеніемъ ея. Хотя, можетъ-быть, и рискованно буквально понимать всякое изображеніе великаго сатирика, но все же трудно предположить, чтобы его многочисленныя карикатуры были лишены фактической подкладки. Именно то обстоятельство, что ихъ было такое множество, и что, слѣдовательно, люди, изображенные имъ, все же могли существовать, подтверждаетъ наше предположеніе (для котораго мы имѣемъ, однако, и другія доказательства), что профессіональные философы играли видную роль въ общественной жизни того времени. Привожу описаніе Ѳрасикла, которое даетъ Лукіанъ:

«Онъ подходитъ съ выставленнымъ впередъ подбородкомъ, съ высоко поднятыми бровями, торжественно разсуждая самъ съ собою, со взоромъ титана и съ всклокоченными волосами на лбу—настоящій Борей или Тритонъ въ изображеніи Зевксида. Это человѣкъ, который утромъ одѣвается самъ и просто, выступаетъ солиднымъ шагомъ, носитъ скромное платье, говоритъ длинныя рѣчи о добродѣтели и обличаетъ искателей удовольствій.

---

[1]) «Convivium» Лукіана даетъ юмористическое и сатирическое изображеніе подобнаго пиршества. Философъ читаетъ свою рѣчь по тѣсно исписанному листочку (с. 17). Важными литературными документами въ пользу этого обычая являются также «Deipnosophistae» Аѳинея и «Quaestiones conviviales» Плутарха.

[2]) Литературные документы нашли интересное подтвержденіе въ мозаикѣ пола большой виллы въ «Гаммамъ-Гроусѣ», около Милеве, въ сѣв. Африкѣ. Тамъ «комната философа» (philosophi locus) обозначена особо, и рядомъ сидитъ дама (госпожа дома?) подъ пальмовымъ деревомъ. Надпись напечатана въ CIL 8, 10890, съ указаніемъ на изображеніе мозаичнаго пола у Roussel, les Bains de Pompeianus, Constantine, 1879.

[3]) Lucian, de mercede conduct., 32.

[4]) Lucian, l. c., 34.

[5]) Lucian, l. c., 36.

[6]) Lucian, l. c., 38.

Затѣмъ онъ купается и отправляется обѣдать, причемъ виночерпій подаетъ ему большой кубокъ вина, а онъ выпиваетъ его съ большимъ удовольствіемъ, точно это вода изъ Леты. Такимъ образомъ, онъ поступаетъ совершенно обратно тому, что онъ утромъ проповѣдывалъ въ своихъ рѣчахъ; онъ бросается какъ коршунъ на каждый лакомый кусокъ, отталкивая своего сосѣда; онъ вонзаетъ въ блюда такой проницательный взглядъ, точно въ нихъ можно найти самое добродѣтель..., и въ то же время онъ постоянно проповѣдуетъ воздержаніе и умѣренность, пока, наконецъ, не напьется до такой степени, что рабы должны его вывести. Но и тогда, когда онъ трезвъ, онъ никому не уступитъ во лжи, хвастовствѣ и жадности. Это величайшій льстецъ и искуснѣйшій обманщикъ. Впереди его выступаетъ Притворство, позади слѣдуетъ Нахальство. Поистинѣ онъ на всѣ руки мастеръ, и за что онъ ни примется, то доводитъ до конца» [1].

4) Наилучшимъ доказательствомъ того огромнаго вліянія, которое эти формы образованія имѣли на современниковъ, служитъ тотъ фактъ, что вліяніе это сказывается и по настоящее время. Можно утверждать, что значеніе, пріобрѣтенное образованіемъ благодаря литературѣ, государственной поддержкѣ и соціальному вліянію, составляетъ лишь временный и не существенный фазисъ въ его развитіи. Но когда работа одного поколѣнія своими нитями широко и крѣпко обвиваетъ слѣдующія поколѣнія, то она должна имѣть глубокіе и сильные корни въ томъ поколѣніи, которое ее породило. Ни одинъ устойчивый образовательный и культурный факторъ не произрасталъ на поверхности. Греческое образованіе почти такъ же устойчиво, какъ и христіанство, и по аналогичнымъ причинамъ. Изъ Греціи оно перешло въ Африку и вообще на Западъ. Впервые оно оказало сильное вліяніе на римскія, затѣмъ на кельтскія и германскія племена въ Галліи, а изъ галльскихъ школъ оно непосредственно перешло на Британскіе острова и дожило до нашего времени.

Два факта особенно заслуживаютъ нашего вниманія: первый касается положенія, занимаемаго литературою въ нашемъ воспитаніи вообще. Мы обучаемъ нашихъ сыновей грамматикѣ и такимъ образомъ ведемъ ихъ скорѣе къ античной литературѣ, чѣмъ къ родной. Это не что иное, какъ продолженіе средневѣковаго trivium'а на первой его ступени, который, въ свою очередь, является продолженіемъ извѣстнаго, вышеупомянутаго греческаго обычая. Второй фактъ, не имѣющій самъ по себѣ особеннаго значенія, является важнымъ симптомомъ вліянія греческой воспитательной системы и заключается въ томъ, что въ нашихъ западныхъ школахъ удержались многіе техническіе термины и школьные обычаи либо въ первоначальной своей греческой формѣ, либо въ латинской оболочкѣ.

Титулъ «профессоръ» перешелъ къ намъ отъ греческихъ софистовъ, зазывавшихъ своихъ учениковъ разными обѣщаніями. Professio—обѣщаніе, послужившее отличительнымъ признакомъ той группы учителей, у которыхъ греческое образованіе (въ IV вѣкѣ до Р. Хр.) получило свое начало. Титулъ утратилъ свое первоначальное значеніе и сталъ общимъ названіемъ для учителей въ публичныхъ школахъ, замѣнивъ собою частные титулы «философъ», «софистъ», «риторъ» и «грамматикъ» и слившись, въ концѣ концовъ, съ названіемъ «докторъ» [2].

Лекціонная система, т.-е. обученіе путемъ чтенія вслухъ стараго классика съ болѣе или менѣе подробными комментаріями относительно смысла, перешла къ намъ изъ тѣхъ школъ, въ которыхъ читались и интерпретировались Гомеръ, Платонъ или Хри-

[1]) Lucian, Timon, 54 sq.

[2]) Profiteri, professio — латинскіе переводы греч. ἐπαγγέλλεσθαι, ἐπαγγελία, которые у Аристотеля связаны съ понятіемъ обученія. Ethic. Nicom., X, 10, p. 1180 B; Sophist. Elench, 13, p. 172. A. Profiteri встрѣчается въ спеціальномъ значеніи впервые у Плинія, напр., ep. IV, 11, 1: audistine V. Licinanium in Sicilia profiteri.

сиппъ. Вѣроятно, «лекція» первоначально имѣла характеръ практическаго упражненія для студентовъ, причемъ профессоръ обязанъ былъ дѣлать свои замѣчанія или высказывать свое сужденіе о данномъ истолкованіи. Такимъ образомъ, дѣло сводилось не столько къ legere, сколько къ praelegere, откуда и произошелъ титулъ «praelector» [1]).

Употребленіе слова «каѳедра» для обозначенія должности профессора и слова «факультетъ» для обозначенія дисциплины, которую онъ читалъ, являются подобными же пережитками старинныхъ греческихъ выраженій [2]).

Обычай употребленія академическихъ наименованій вмѣсто титуловъ тоже греческаго происхожденія. На надгробномъ камнѣ ученаго отмѣчалось, что онъ былъ «философъ» или «софистъ», «грамматикъ» или «риторъ», подобно тому, какъ въ настоящее время употребляются выраженія Dr. phil. или Dr. theol. [3]). Наиболѣе интересное изъ приведенныхъ названій—«софистъ». Долгая академическая исторія этого слова завершилась недавно въ Оксфордѣ, когда извѣстныя слова диплома, а именно присужденіе степени Sophistae generalis, были вычеркнуты изъ устава какъ устарѣвшія.

Оттуда же къ намъ перешли ограниченіе права публичнаго обученія и обычай засвидѣтельствовать способность извѣстнаго лица къ обученію. Первое явилось, очевидно, результатомъ вышеупомянутаго обстоятельства, что учителя artium liberalium пользовались привилегіями и казеннымъ содержаніемъ. Государство слѣдило за тѣмъ, чтобы не было злоупотребленій этими привилегіями такъ же, какъ оно въ позднѣйшую пору по аналогичнымъ причинамъ ограничивало доступъ къ христіанскимъ духовнымъ должностямъ. Что касается нѣкоторыхъ аѳинскихъ профессоровъ, получавшихъ жалованье изъ императорской казны, то, повидимому, право утвержденія ихъ въ должности принадлежало императорамъ, подобно тому, какъ, напр., и нынѣ въ Англіи правительство назначаетъ «королевскаго профессора» [4]). Право назначенія на должности другихъ профессуръ принадлежало «лучшимъ, старѣйшимъ и мудрѣйшимъ людямъ города», т.-е. или ареопагу, или городскому совѣту, или, какъ думаютъ нѣкоторые, спеціальной коллегіи [5]). Въ другихъ мѣстахъ, а впослѣдствіи очевидно повсемѣстно, правомъ утвержденія профессора располагалъ городской совѣтъ, т.-е. соотвѣтствующая административная инстанція для общ(-

---

[1]) См. примѣч. 1 на стр. 24. Въ болѣе древній періодъ praelegere въ этомъ смыслѣ употребляется у Квинтиліана, Inst., 18, $_{13}$.

[2]) Facultas—переводъ греч. δύναμις въ смыслѣ «способности» или научной отрасли; такъ, у Эпиктета и друг., напр., Dissert., I, 8, tit. VIII, 15; главнымъ образомъ, слово это употребляется о логикѣ и риторикѣ. Писатель конца III вѣка различаетъ между δυνάμεις и τέχναι и причисляетъ риторику къ первымъ. Menander, περὶ ἐπιδεικτικῶν у Вальца, Rhetores graeci, 9, 196.

[3]) Свидѣтельствами въ пользу этого обычая являются: 1) grammaticus въ Hispania Tarraconensis CIL 2, Nr 2892, 5079; magister artis grammaticae въ Сагунтѣ ib. 3872; magister grammaticus Graecus въ Кордовѣ ib. 2236; grammaticus Graecus въ Тріерѣ CI Rhen. Nr. 801. 2) Philosophus въ Греціи CIG. Nr. 1253, въ Малой Азіи ib. 3163 (отъ 211 года по Р. Хр.), 3198, 3865, addenda 4366 t², въ Египтѣ ib. 4817. Иногда прибавляется названіе школы, напр., въ Херонеѣ φιλόσοφον Πλατωνικόν, ib. 1628; въ Брундисіи philosophus Epicureus, ib. 5783.

[4]) Маркъ Аврелій самъ назначилъ Ѳеодота «императорскимъ профессоромъ риторики», назначеніе же профессора философіи поручилъ Героду Аттику (Philostrat. Vit. Soph., II, 3, p. 245). Коммодъ назначилъ Полидевка (Philostr., l. c., II, 12, p. 258).

[5]) Лукіанъ, Eunuch. 3, послѣ упоминанія объ учрежденіи каѳедры, говоритъ: ἔδει δὲ ἀποθανόντος αὐτῶν τινος ἄλλον ἀντικαθίστασθαι δοκιμασθέντα ψήφῳ τῶν ἀρίστων. Послѣднія слова различно истолкованы; см. вышеупомянутыя статьи (стр. 28 A. I), особенно Ahrens, стр. 74. Zumpt, стр. 28. Въ дѣлѣ Ливанія состоялось ψήφισμα (Liban. de fort. sua vol. I 59 ed. Reiske), что указываетъ на то, что въ его время аѳинскіе обычаи походили на обычаи, описанные въ слѣдующемъ примѣчаніи.

ственныхъ нуждъ [1]). То учрежденіе, которое даровало право, могло и отнимать его; всякій профессоръ, оказывавшійся неспособнымъ, утрачивалъ право преподаванія [2]). Допущенію къ должности предшествовало засвидѣтельствованіе пригодности кандидата. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ оно замѣнялось рекомендаціей со стороны императора [3]), но обыкновенно испытаніе заключалось въ томъ, что кандидатъ читалъ лекцію или диспутировалъ передъ замѣстителемъ императора или передъ городскимъ совѣтомъ [4]). Здѣсь мы имѣемъ въ миніатюрѣ начало системы испытаній, принявшихъ у насъ въ настоящее время такіе широкіе размѣры. Счастливаго кандидата, имѣвшаго успѣхъ, иногда (въ видѣ почета) сопровождали до дома проконсулъ и «экзаменаторы», совершенно такъ же, какъ и въ Оксфордѣ до послѣдняго времени ученый послѣ блестяще сошедшаго диспута имѣлъ право требовать, чтобы вице-канцлеръ и кураторы сопровождали его домой [5]). Въ IV вѣкѣ были установлены извѣстныя ограниченія не только для учащихъ, но, повидимому, и для учащихся. Такъ, напр., студентъ могъ посѣщать лекціи, но безъ удостовѣренія профессора онъ не имѣлъ права надѣвать форменный студенческій костюмъ и этимъ формально причислять себя къ изучающимъ науки такъ же, какъ и въ настоящее время молодые люди должны быть приняты въ списокъ студентовъ, прежде чѣмъ они могутъ надѣть студенческіе знаки отличія [6]).

Живучесть этихъ терминовъ и обычаевъ, служащая доказательствомъ прочности самой системы, составную часть которой они представляли, подтверждается тѣмъ фактомъ, что на протяженіи долгаго времени видны еще слѣды ихъ [7]). Въ Галліи V и VI вѣковъ

---

[1]) Такой порядокъ былъ установленъ закономъ Юліана въ 362 г., выставляющимъ эту мѣру какъ уступку со стороны императора: quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisquis docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur, optimorum conspirante consilio. Cod. Theodos., XIII, 3 $_5$. Иногда, впрочемъ, назначеніе предоставлялось еще императору или его замѣстителю, городскому префекту. Это обстоятельство представляетъ между прочимъ особенный интересъ по отношенію къ исторіи Августина. Изъ Милана было послано ходатайство къ римскому городскому префекту о назначеніи magister rhetoricae. Былъ посланъ Августинъ, который такимъ образомъ подпалъ подъ вліяніе Амвросія. Ср. Augustin. Confess. V, 13.

[2]) Объ этомъ упоминается въ законѣ Гордіана: grammaticos seu oratores decreto ordinis probatos si non se utiles studentibus praebeant, denuo ab eodem ordine reprobari posse incognitum non est. Cod. Justin., X, 52, $_2$. Иногда профессора увольнялись не только по неспособности, но и по другимъ причинамъ. Такъ, напр., Прохересій былъ смѣщенъ Юліаномъ, потому что онъ былъ христіаниномъ. Eunapius, Prohaeres, p. 92.

[3]) Александръ изъ Афродисіады говоритъ, что онъ получилъ свою профессуру благодаря удостовѣренію Севера и Каракаллы (de fato 1).

[4]) Изъ Лукіана (Eunuch 3, 5) явствуетъ, что нерѣдко выступало нѣсколько соискателей. Самое подробное описаніе даетъ Евнапій, Prohaeres, p. 79, sqq.

[5]) Eunapius, Prohaeres, p. 84.

[6]) Olympiodor, у Фотія, Biblioth. cod. 80, ср. Gregor. Nazianz. Orat. XLIII (20)$_{15}$ 1 (I, 782). Liban. de fortuna sua (vol. I, 14). Эта форма допущенія, вѣроятно, дала начало различнымъ академическимъ обычаямъ. Т., напр., вновь поступившаго водили шуточной процессіей въ баню, изъ которой онъ выходилъ одѣтый въ новое платье. Иногда эти обычаи походили на обрядъ посвященія въ религіозное общество или орденъ. Существовалъ законъ противъ лицъ, носившихъ не по праву «indebite et insolente» одежду философовъ. Cod. Theodos., XIII, 3, 7.

[7]) Послѣдніе слѣды встрѣчаются у христіанскихъ поэтовъ; напр., у Сидонія Аполлинарія († 482). Carm, XXIII, 211 (ed. Luetjohann): quidquid rhetoricae institutionis, quidquid grammaticalis aut palaestrae est. Ennodius († 521). Carm., 234 (p. 182 ed. Vogel), и ер. 94, гдѣ онъ благодаритъ грамматика за то, что онъ успѣшно занимался съ его племянникомъ; у Венантія Фортуната († 603), говорящаго про себя: parvula grammaticae lambens refluamina guttae, Rhetorici exiguum praelibans gurgitis haustum. Vit. Martini, I, 29 sq. (ed. Leo). Однако, у этихъ же поэтовъ встрѣчаются и слѣды борьбы между классической и христіанской наукой, повѣдшей, въ концѣ концовъ, къ гибели первой. Фортунатъ говоритъ, напр., о Мартинѣ, какъ о doctor apostolicus vacuans ratione sophistas, Vita Martini, I, 139.

они еще находятся въ полной силѣ, затѣмъ появляются снова въ X вѣкѣ, когда ученое воспитаніе приняло болѣе широкіе размѣры. Здѣсь мы не имѣемъ дѣла съ новымъ творческимъ явленіемъ; напротивъ, прежніе обычаи и термины, въ силу неувядаемости своихъ первичныхъ корней, пережили такъ называемую «эпоху бенедиктинцевъ» [1]), хотя и не находили особенной поддержки и отраженія въ литературѣ.

Такова была греческая жизнь, воспринявшая въ себя христіанство, на которую я хотѣлъ прежде всего обратить ваше вниманіе. Мы имѣемъ здѣсь дѣло со сложною воспитательною системою, сводившеюся въ общихъ чертахъ къ слѣдующимъ элементамъ: знанію литературы, навыку въ литературномъ изложеніи и поверхностному знакомству съ правилами логической аргументаціи. Это образованіе было широко распространено и имѣло значительное вліяніе на общество, сохраняя въ основныхъ чертахъ свою силу въ теченіе многихъ вѣковъ. Во II вѣкѣ по Р. Хр., благодаря этому образованію, создалась своеобразная духовная физіономія общества, и когда христіанство пришло въ соприкосновеніе съ этимъ послѣднимъ, оно модифицировало, реформировало и возвысило какъ идеи, дремавшія въ немъ, такъ и мотивы его дѣйствій. Но, съ другой стороны, и само христіанство у лицъ, принявшихъ его, въ глубокой степени подпало подъ вліяніе извѣстнаго склада мышленія. Греки, получившіе такое образованіе, которое опредѣляло все ихъ существо, не могли воспринимать христіанство въ его первобытной простотѣ, такъ какъ вся ихъ жизнь стала слишкомъ сложною и искусственною, имѣла свои установленныя идеи и опредѣленныя неизмѣнныя категоріи. Необходимымъ слѣдствіемъ этого было то, что они придали христіанству черты, соотвѣтствовавшія ихъ собственному характеру. Тогдашній міръ не походилъ на нашъ современный, который уже разорвалъ свои цѣпи, а на тотъ, отъ вліянія котораго мы теперь стремимся освободиться. То былъ міръ, наложившій на жизнь печать искусственности и настолько удалившійся отъ природы, что не могъ даже сознавать этого. Въ этомъ мірѣ школы, вмѣсто того, чтобы служить разсадниками для науки будущаго, скорѣе походили на кузницы, въ которыхъ при помощи науки прошлаго выковывались цѣпи для настоящаго. Если греки, съ одной стороны, старались въ широкой степени ассимилировать христіанство съ гуманизмомъ, отъ котораго оно первоначально рѣзко отдѣлялось, то, съ другой стороны, они подавляли христіанское рвеніе, предпочитали форму мысли ея содержанію и поэтому рисковали подорвать истинныя силы, создавшія христіанству его положеніе, и направить шумящія волны божественнаго потока по широкому, но мелкому руслу.

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦІЯ.

Греческая и христіанская эксегетика.

Греческій міръ 2000 лѣтъ тому назадъ стоялъ ближе, чѣмъ мы, къ знаменательному моменту изобрѣтенія письма, продолжающаго оставаться и по настоящее время непостижимою божественною тайною. То обстоятельство, что извѣстные знаки, сами по себѣ почти не имѣющіе никакого значенія, могли служить средствомъ передачи мыслей и чувствъ человѣка и притомъ не только для его современниковъ, но и для будущихъ по-

---

[1]) La periode bénédictine, по выраженію «Leon Maitre, Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident», p. 173.

колѣній, придавало написанному слову какую-то волшебную силу и такое значеніе и внушительность, которыхъ устная рѣчь не имѣла.

Что касается древнихъ поэтовъ, въ особенности Гомера, то здѣсь къ обаянію писаннаго слова присоединились, а можетъ-быть, и предшествовали ему еще два другихъ чувства.

Первое чувство—это уваженіе къ старинѣ, въ силу котораго голосъ прошлаго обладалъ большею звучностью, чѣмъ современность, такъ какъ онъ раздавался изъ эпохи героевъ, ставшихъ божествами, повѣствовалъ о популярныхъ легендахъ, объ общераспространенныхъ миѳахъ, о первыхъ самобытныхъ типахъ идеальной жизни, о простыхъ принципахъ пробуждающейся мысли, такъ называемой «мудрости стариковъ», иногда заступавшей даже мѣсто религіи. Второе чувство—это вѣра во вдохновеніе. Къ волшебной силѣ писаннаго слова присоединялось обаяніе ритма и мелодіи: когда говорили боги, они говорили стихами [1]), а поэты пѣли подъ вліяніемъ божественнаго вдохновенія, причемъ божество внушало имъ слова, а они были лишь толкователями [2]). Таково было не только народное вѣрованіе—это убѣжденіе коренилось и въ мысляхъ лучшихъ людей императорскаго періода. «Мудрыя и истинныя мысли о Богѣ и вселенной, высказанныя людьми, сдѣлались достояніемъ человѣчества не безъ воли и содѣйствія боговъ, при посредствѣ древнихъ пророковъ и божьихъ людей» [3]). «Поэты, т.-е. настоящіе древніе поэты, иногда воспринимали краткія вѣсти отъ музъ: это родъ вдохновенія божественнаго происхожденія и правды, точно сіяніе отъ невидимаго огня» [4]).

Названные три фактора, а именно: таинственный характеръ письма, благоговѣніе передъ стариною и вѣра во вдохновеніе, содѣйствовали въ совокупности тому, что произведеніямъ древнихъ поэтовъ придавалось исключительное значеніе, возвышавшее ихъ надъ обычными границами пространства, времени и внѣшнихъ условій. Стихи Гомера не были выраженіемъ отдѣльной личности съ опредѣленнымъ значеніемъ для извѣстной эпохи, но пользовались всеобщимъ признаніемъ, служа голосомъ безсмертной мудрости, Библіею для греческихъ племенъ [5]).

Когда безсознательное почитаніе героическаго идеала превратилось въ сознательную житейскую философію, эта послѣдняя, по необходимости, должна была доказать свое соотвѣтствіе съ ходячими вѣрованіями. Достигла она этого тѣмъ, что при помощи оборотовъ, встрѣчавшихся въ тѣхъ или другихъ образцахъ, она выработала извѣстныя формулы.

---

[1]) Dictae per carmina sortes—говоритъ Горацій. Ars. poet., 403. На основаніи статьи Плутарха, «Почему Пиѳія не пророчествуетъ въ стихахъ», можно заключить, что этотъ обычай уже перевелся во II вѣкѣ.

[2]) Ср., напр., Пиндара Fragm., 127 (118); для болѣе поздняго времени Элія Аристида орр. 3, $_{22}$ ed. Cantabr.

[3]) Dio Chrysost. Orat., I (opp. 1, $_{12}$ sq. ed. Dind.).

[4]) Dio Chrysost. Orat., XXXVI (opp. 2, $_{59}$).

[5]) Естественнымъ послѣдствіемъ того уваженія, которымъ пользовался Гомеръ, было то, что его считали не только вдохновленнымъ, но и божественнымъ. Мѣста, подтверждающія это, собраны Г. Куперомъ: Apotheosis vel consecratio Homeri (во II ч. Poleanus дополненіе къ Thesaurus Gronovii). Это послѣднее служило первоначально комментаріемъ для находящагося теперь въ Брит. музеѣ барельефа Архелая изъ Пріены (рисунокъ у Овербека, «Исторія греческой пластики», 2, $_{333}$). Впослѣдствіи также поддерживалось убѣжденіе, что хотя Гомеръ и не былъ божественнаго происхожденія, но что нигдѣ не провозглашалось подобной правды и мудрости, какъ у него, да еще въ Іудеѣ. Существуетъ, напр., трактатъ G. Crösus'a, озаглавленный: Ὅμηρος ἑβραῖος sive historia hebraeorum ab Homero hebraicis nominibus ac sententiis conscripta in Odyssea et Iliade, Dordraci, 1704, въ которомъ авторъ старается доказать, что имя Гомера—еврейскаго происхожденія, и что «Иліада» содержитъ въ себѣ лишь повѣствованіе о завоеваніи Ханаана, а Одиссея—описаніе исхода израильтянъ до смерти Моисея. [Это, впрочемъ, только одна изъ многихъ фантазій на эту тему].

Когда впослѣдствіи на передній планъ выступило понятіе объ образованіи именно въ томъ смыслѣ, въ которомъ тогда понималось это выраженіе, то само собою разумѣется, что древніе поэты составили основу этого образованія. Фактически литература состояла изъ древнихъ поэтовъ, и потому литературное образованіе признавалось только тамъ, гдѣ было пониманіе этихъ поэтовъ. «Я полагаю,—говоритъ Протагоръ въ платоновскомъ діалогѣ, озаглавленномъ этимъ именемъ [1]),—что существенная часть образованія мужа заключается въ знакомствѣ его съ эпической поэзіею, т.-е. въ способности его понимать то, что сказали поэты, понимать, вѣрно ли, или нѣтъ то, что они сказали, наконецъ, въ умѣньѣ различать предметы и давать соотвѣтственные отвѣты на вопросы». Поэтому учителя смотрѣли на Гомера, какъ на человѣка собственнаго лагеря; мало того, онъ считался «софистомъ» и, какъ таковой, принадлежалъ къ людямъ съ образованіемъ [2]). Гомеровскія пѣсни повсюду служили учебнымъ пособіемъ въ элементарныхъ школахъ, пока ученіе вообще производилось на греческомъ языкѣ, что продолжалось и въ императорскую эпоху въ теченіе довольно значительнаго времени. Однако, изученіе Гомера совершалось не въ одномъ только направленіи. Мы имѣемъ здѣсь уже дѣло съ началомъ изученія литературы ради нея самой, какъ это практикуется и въ настоящее время. Подобное изученіе велось долгое время и въ христіанскую эпоху, отчасти среди ученыхъ, работавшихъ надъ критикою текстовъ, отчасти среди эпигоновъ древнихъ софистовъ, которые изощряли свое остроуміе на диспутахъ относительно смысла гомеровскихъ цитатъ тѣмъ, что создавали трудности, которыя они же и разрѣшали. Остатки подобныхъ ученыхъ споровъ сохранились въ «схоліяхъ», особенно въ тѣхъ, которыя имѣли своимъ основаніемъ изслѣдованія Порфирія [3]). Согласно своему первоначальному смыслу, образованія литературное и моральное были неразрывно связаны; поэтому и Гомеръ не могъ быть разсматриваемъ исключительно съ литературной точки зрѣнія. Литературное образованіе служило лишь средствомъ для достиженія болѣе высокой цѣли, заключавшейся въ нравственномъ совершенствованіи. Существовало убѣжденіе, что добродѣтель можетъ быть такимъ же предметомъ обученія, какъ и литература, и потому Гомеръ служилъ основой какъ для той, такъ и для другой. Это не представляло никакихъ затрудненій, такъ какъ хотя мысль человѣческая и измѣнялась, и новое образованіе породило новыя нравственныя идеи, но Гомеръ былъ такой величиною, которая легко могла быть использована и при измѣнившемся направленіи. Вообще литература, говорящая воображенію, всегда гибка и примѣнима для доказательствъ въ пользу тѣхъ или другихъ нравственныхъ принциповъ. Поэтому софистамъ было нетрудно говорить проповѣди на гомеровскіе тексты и проводить при этомъ свои собственныя мысли. Традиціоннаго толкованія не существовало, и они слѣдовали лишь заведенному обычаю, когда возводили къ Гомеру свои личныя воззрѣнія. Такимъ образомъ, Гомеръ пріобрѣталъ лишь поддержку, а не конкуренцію. Всѣ относящіеся сюда доводы, которые могутъ быть приведены въ пользу этой педагогической эксплуатаціи Гомера, высказаны въ «Гиппіи младшемъ» Платона.

Этотъ методъ сохранялся, пока существовала греческая литература. Въ первые вѣка нашей эры онъ находился въ полномъ расцвѣтѣ, общепризнанный и поддерживаемый большинствомъ выдающихся авторовъ того времени, приводившихъ основанія въ пользу его примѣненія. «Въ дѣтскомъ возрастѣ человѣчества,—говоритъ Страбонъ [4])—люди, какъ и дѣти, просвѣщались при помощи разсказовъ», и Гомеръ сообщалъ подобные разсказы съ нравоучительной цѣлью. Въ другомъ мѣстѣ [5]) онъ говоритъ: «существуетъ взглядъ, что

---

[1]) (Plato, Protagoras) 72 (p. 339 A. Stephanus).

[2]) Plato, l. c., 22, p. 317 B.

[3]) Cp. H. Schrader, «О порфиріевыхъ схоліяхъ къ Иліадѣ». Гамбургъ, 1872 г.

[4]) Strabo, I, 2, $_8$.

[5]) Strabo, I, 2, $_3$.

единственная цѣль поэзіи—удовольствіе». Напротивъ, древніе разсматривали поэзію какъ родъ философіи, которая впервые вводитъ насъ въ истинный смыслъ жизни и, шутя, закаляетъ характеръ человѣка, направляя его чувства и руководя его поступками. Моралисты возводили свои идеалы къ Гомеру и для доказательства нравственныхъ истинъ цитировали его стихи такъ же, какъ теперь мы приводимъ библейскія цитаты. У Діона Хрисостома [1]) мы находимъ прелестно задуманный діалогъ между Филиппомъ и Александромъ. «Отчего это—говоритъ отецъ—Гомеръ единственный поэтъ, которымъ ты восторгаешься и котораго ты изучаешь? Есть вѣдь и другіе, которыхъ не слѣдуетъ забывать».—«Это оттого,—отвѣчаетъ сынъ,—что для царя приличествуетъ не всякая поэзія, равно какъ и не всякая одежда... Гомеровская же поэзія единственная, которую я считаю поистинѣ благородною, возвышенною и царственною. Поэтому всякому, кто желаетъ властвовать надъ людьми, подобаетъ ей внимать». Самъ Діонъ вычиталъ изъ Гомера немало нравственныхъ идей. Такъ, напр., онъ находитъ, что въ словахъ поэта [2]):—«сынъ Кроноса даровалъ вождю скипетръ и права, чтобы руководить народомъ [3]) на благо народа»—заключается та мысль, что не всякій царь, а лишь избранникъ Божій, обладаетъ скипетромъ и этими правами, и притомъ не для собственнаго удовлетворенія, а для всеобщаго блага. Онъ искренно убѣжденъ, что злодѣй не можетъ быть настоящимъ господиномъ ни надъ собою, ни надъ другими, хотя бы всѣ греки и варвары совокупно величали его царемъ.

Однако, Гомеръ служилъ базисомъ не только для выработки нравственныхъ нормъ, но и для созданія различныхъ физическихъ и метафизическихъ теорій. Такъ, напр., послѣдователи Гераклита утверждали, что въ гомеровскомъ стихѣ: «увидать лишь Теѳію и Океана, родителя нашего» [4])—сказано, что всѣ явленія суть результатъ теченія и движенія [5]). То мѣсто, гдѣ Зевсъ напомнилъ Герѣ о томъ, какъ онъ ее, дрожащую, держалъ на золотой цѣпи среди широкаго небеснаго свода, истолковывалось платониками въ томъ смыслѣ, что Богъ здѣсь обращается къ матеріи, которой онъ далъ форму и приковалъ цѣпями законности [6]). Стоики внесли въ поэтовъ столько стоицизма, что Цицеронъ съ добродушною насмѣшкою замѣчаетъ: «Да, вы считаете старыхъ поэтовъ за стоическихъ философовъ, хотя они поистинѣ не имѣли никакого понятія о подобныхъ вещахъ» [7])! Гомеръ иногда служилъ даже какъ энциклопедія. Такъ, напр., Ксенофонтъ въ своемъ «Пирѣ» [8]) заставляетъ одного изъ собесѣдниковъ, знающаго Гомера наизусть, сказать слѣдующее: «онъ, мудрѣйшій изо всѣхъ людей, написалъ рѣшительно обо всѣхъ человѣческихъ дѣлахъ». Изъ императорской эпохи сохранился трактатъ неизвѣстнаго автора, старающагося детально доказать, что въ Гомерѣ заключаются начатки всѣхъ позднѣйшихъ наукъ, историческихъ, философскихъ и политическихъ [9]); напр., когда Гомеръ отмѣчаетъ у мужчинъ низкій, а у женщинъ высокій голосъ, то это доказываетъ его знаніе музыкальныхъ интерваловъ; когда онъ заставляетъ каждое лицо говорить свойственнымъ ему

---

1) Dio Chrysost. Orat. II (opp. 1, $_{19}$ sq. Dind.).

2) Dio Chrysost. Orat. I (opp. 1, $_{3}$, Dind.).

3) Ср. Гомеръ, «Иліада», 2, $_{205}$ сл.

4) Гомеръ, «Иліада», 14, $_{201}$.

5) Платонъ, Ѳеететъ 9 (p. 152, D) съ цитатою Гомера, «Иліада» 14, $_{201-302}$. Впослѣдствіи тѣ же самые стихи приводились для того, чтобы ими доказать теорію Ѳалеса. Iren. II, 14, $_{2}$. Theodoret, Graec. affection. cura, II, 9.

6) Celsus y Orig. contra Cels. VI, 42, по поводу «Иліады», 15, $_{18}$ sqq.

7) Cicero, de natura Deor., I, 15: ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sunt, stoici fuisse videantur.

8) Xenoph. Sympos, 4, $_{6}$; 3, $_{5}$.

9) Ps. Plutarch, de vita et poësi Homeri c. 148, 164, 182, 192, 216.

языкомъ, то въ этомъ сказывается его знаніе риторики. Гомеръ—отецъ всякой политической мудрости, ибо онъ даетъ примѣры трехъ формъ правленія: монархіи, аристократіи и демократіи. Онъ—отецъ военной науки, такъ какъ обучаетъ тактикѣ и техникѣ осады. Онъ знаетъ и учитъ астрономіи, медицинѣ, гимнастикѣ, хирургіи, «и никто не будетъ настолько безразсуденъ, чтобы оспаривать его свѣдѣнія по живописи».

Пренебреженіе къ собственнымъ мыслямъ автора, т.-е. обычай читать его лишь въ своемъ освѣщеніи, имѣетъ въ наше время извѣстную аналогію въ тѣхъ чувствахъ, съ которыми мы иногда разсматриваемъ тѣ или другія произведенія искусства. Стоя передъ какимъ-нибудь классическимъ произведеніемъ живописи, напр., передъ св. Цециліею или Сикстинскою Мадонною и пр., мы съ восторгомъ отдаемся дивному впечатлѣнію. Но если бы мы стали себѣ задавать вопросъ, чего добивался Рафаэль своими картинами, то стали бы холодными критиками. Такимъ образомъ, мы объясняемъ себѣ картины при помощи чувствъ, вызываемыхъ ими въ насъ, такъ какъ изображеніе говоритъ намъ на личномъ индивидуальномъ языкѣ. Съ картиною связываются тысячи воспоминаній прошлаго, и изъ нея исходятъ тысячи мечтаній о будущемъ. Она переноситъ насъ въ другой міръ, въ міръ потерянной и неосуществимой любви, въ сказочное царство удовлетворенныхъ стремленій, въ мирный рай всепрощенія. Мы готовы повѣрить, хотя бы на мгновеніе, что Рафаэль, создавая эти картины, имѣлъ насъ всѣхъ въ виду, между тѣмъ какъ до того, что онъ собственно желалъ выразить, намъ мало дѣла.

Однако, это стремленіе выдѣлять нравственное ядро изо всего, написаннаго Гомеромъ, и приписывать ему философскія мысли, хотя было очень распространено и крѣпко держалось, но не являлось повсемѣстнымъ. Противъ него, какъ и у насъ, запротестовалъ чуткій инстинктъ греческаго духа. Такъ, напр., были толкователи, требовавшіе, чтобы слова понимались въ буквальномъ ихъ смыслѣ, и утверждавшіе, кромѣ того, что многія изъ нихъ, понимаемыя такимъ образомъ, сами по себѣ, несомнѣнно безнравственны [1]). Имъ возражали защитники Гомера, говоря, что онъ лишь вѣрно отражаетъ пеструю картину человѣческой жизни съ ея свѣтлыми и тѣневыми сторонами, а также полагая, что слѣдуетъ открыто признать наличность безнравственныхъ мѣстъ у Гомера, но что при взвѣшиваніи хорошихъ и дурныхъ сторонъ первыя значительно перевѣшиваютъ послѣднія [2]). Другіе апологеты проводили различіе между божественнымъ и человѣческимъ въ поэзіи, говоря, что поэты повѣствуютъ кое-что и на собственный страхъ, что творчество ихъ частью вдохновенно, частью же нѣтъ, такъ какъ музы иногда покидали ихъ, и что «поэтамъ нужно прощать, если они, будучи смертными, согрѣшили, какъ только божество, говорившее ихъ устами, оставило ихъ» [3]).

Однако, эти попытки защиты не достигали цѣли. Пропасть между старой религіею, воплощавшеюся въ древнихъ поэтахъ, и новыми идеями, удалявшимися въ неудержимомъ полетѣ прочь отъ гомеровскаго міра, расширялась съ каждымъ днемъ. Тѣмъ не менѣе, наступило примиреніе этихъ контрастовъ, имѣвшее болѣе глубокіе корни и выразившееся въ извѣстной формѣ эксегетики, вліяніе которой опредѣляется ея продолжительнымъ господствомъ. Въ основаніи ея развитія лежитъ вполнѣ естественное человѣческое стремленіе. Незримая работа воли, отодвигавшая всѣ отдѣльные волевые акты на второй планъ, и незримая работа мысли, невольно придававшая нѣкоторымъ изъ этихъ волевыхъ актовъ

---

[1]) Древнѣйшій образчикъ подобнаго отношенія къ Гомеру встрѣчается у Ксенофана, цитируемаго Секстомъ Эмпирикомъ, adv. Physic. I, 193:

Все, что у смертныхъ позорнымъ слыветъ и хулу возбуждаетъ,
Все на боговъ возвести вашъ Гомеръ съ Гесіодомъ дерзнули.

Сравни adv. Grammat., I., 289.

[2]) Plutarch, De aud. poet. 4 (p. 24 sq.).

[3]) Lucian. Jupit. confutat., 2.

символическій характеръ, уже сравнительно рано научили людей вырабатывать болѣе глубокое пониманіе подобныхъ актовъ и не ограничиваться простымъ словеснымъ изложеніемъ или изображеніемъ ихъ. Описаніе этихъ актовъ должно было пріобрѣсть такой же символическій характеръ, какой былъ присущъ и самимъ актамъ. Пусть это пониманіе было превратнымъ, но люди, не утратившіе еще уваженія къ Гомеру или, по крайней мѣрѣ, неспособные порвать съ ходячими вѣрованіями, начали тяготѣть къ подобному пониманію, и въ этомъ стремленіи ихъ поддерживали «мистеріи», развивавшіяся въ аналогичномъ направленіи. Это были изображенія отдѣльныхъ сценъ изъ миѳологіи, получившихъ теперь символическое значеніе, независимо отъ своего происхожденія. Возможно, что во время этихъ представленій не произносились никакіе пояснительные тексты. Тѣмъ не менѣе, они способствовали тому, чтобы пріучать греческую мысль къ символическому выраженію вообще, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и къ тому, чтобы находить научно-физическія, религіозныя и нравственныя истины подъ оболочкой фантастическихъ или даже безнравственныхъ дѣйствій [1]). Достовѣрно не извѣстно, когда названный методъ толкованія сталъ примѣняться къ древней литературѣ. Во всякомъ случаѣ, онъ составлялъ часть общаго духовнаго теченія въ V вѣкѣ до Р. Хр. Одна изъ формъ его встрѣчается уже у Гекатея, объясняющаго исторію о Керберѣ существованіемъ ядовитыхъ змѣй въ пещерѣ у мыса Тенара [2]). Затѣмъ софисты дали этому методу дальнѣйшее развитіе, между тѣмъ какъ Платонъ протестовалъ противъ него. «Если бы я въ это не вѣрилъ,—заставляетъ онъ сказать Сократа по поводу исторіи Борея и Ориѳіи [3]) —какъ это дѣлаютъ философы, я не былъ бы неразумнымъ; я тогда могъ бы сказать, что Ориѳія была дѣвушка, брошенная сильной бурею на скалу, но на подобные вопросы потребовалось бы употребить изрядную, тяжелую и не особенно пріятную работу; что касается меня, то я не могу этимъ заняться, пока не познаю самого себя, какъ мнѣ велѣлъ дельфійскій оракулъ». Однако, Платонъ также не допускаетъ и аллегорическаго толкованія, такъ какъ этимъ тоже не воздается должное Гомеру [4]). «Плѣненіе Геры ея сыномъ, сверженіе въ пропасть Гефеста... его отцомъ и всѣ эти распри среди боговъ, описанныя Гомеромъ, мы не можемъ допустить въ нашемъ государствѣ, ни съ аллегоріями, ни безъ нихъ». Послѣдовательная историческая традиція относительно этого метода, какъ кажется, началась лишь у Анаксагора и его школы [5]). У самого Анаксагора примѣненіе аллегоріи обусловливалось нравственными соображеніями. Онъ нашелъ, что Гомеръ символически изображаетъ движенія духовныхъ и нравственныхъ силъ. Зевсъ, напримѣръ, означалъ, по его мнѣнію, мысль; Аѳина—искусство. Однако, этотъ методъ, который впервые, какъ кажется, вполнѣ опредѣленно былъ

---

[1]) Соединеніе аллегоріи съ мистеріями вошло въ обычай. Гераклитъ Понтійскій (6) оправдываетъ свое толкованіе Аполлона, какъ солнца, «изъ мистическихъ рѣчей». Ср. Ps. Demetrius Thalereus, de interpretat. 99. 100. 101 (Walz, Rhetores Graeci, 9, $_{47}$). Подобнымъ же образомъ говоритъ Макробій въ Somnium Scipion. I, 2, послѣ объясненія того, какъ поэты скрываютъ подъ символами извѣстныя истины: sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur, ne vel haec adeptis nuda rerum talium se natura praebeat. Мѣстами констатировано, что обстановка мистерій была связана съ научно-физическимъ толкованіемъ. Ср. напр., Ѳеодорета Graecar. Affect. cura, 1 (opp. 4, $_{721}$); но оно не имѣло ничего общаго съ аллегорическими толкованіями поэтовъ.

[2]) Pausan., III, 25, 4—6.

[3]) Plato, Phaedr., p. 229 C.

[4]) Plato, Respublica II 17 (p. 378 D).

[5]) Діогенъ Лаэртій приводитъ (II, 11 Фаворина въ свидѣтели того, что Анаксагоръ первый понялъ, какъ значительна и истинна поэзія Гомера со стороны содержанія. Если можно довѣрять позднѣйшимъ показаніямъ (Georg. Syncellus, Chronogr., p. 149 C), то ученикамъ Анаксагора принадлежатъ тѣ объясненія, которыя Платонъ приписываетъ «знатокамъ Гомера» и которыя, при помощи фантастической этимологіи доказывали, что Аѳина была «разумомъ и мыслью» (Plato, Cratyl., 23, p. 407 B).

формулированъ его ученикомъ Метродоромъ (хотя намеки на него встрѣчаются и у болѣе древнихъ или современныхъ ему авторовъ), отличался не моральнымъ, а естественно-научнымъ характеромъ [1]. Какъ бы предугадывая современное развитіе науки и, можетъ-быть, слѣдуя воспоминаніямъ о болѣе древнемъ фазисѣ религіознаго развитія, люди трактовали гомеровскіе разсказы, какъ символическія изображенія физическихъ явленій: боги—это силы природы; ихъ собранія, чувства, любовныя интриги и состязанія—это игра, столкновеніе и борьба силъ природы. Этотъ методъ оказывалъ сильнѣйшее вліяніе на греческую мысль въ теченіе многихъ вѣковъ, такъ какъ онъ имѣлъ болѣе глубокіе корни, чѣмъ вся теологія стоической школы, и въ совершенствѣ былъ усвоенъ какъ учеными, такъ и критиками въ первый періодъ имперіи [2].

Наиболѣе обстоятельное изложеніе этого метода мы встрѣчаемъ у двухъ писателей, о личностяхъ которыхъ мы знаемъ такъ мало, что мнѣнія ученыхъ раздѣляются, было ли имя одного изъ нихъ Гераклитъ или Гераклидъ [3], а другого Корнутъ или Форнутъ [4]. Тотъ и другой были стоики; оба съ большой вѣроятностью могутъ быть отнесены къ первой половинѣ перваго столѣтія нашей эры и у обоихъ физическое толкованіе связано съ моральнымъ.

Гераклитъ въ самомъ началѣ открыто признается въ апологетической цѣли своего сочиненія, являющагося защитою Гомера противъ обвиненія въ безбожіи. «Несомнѣнно, онъ былъ бы безбожникомъ, если бы онъ не выражался аллегорически» (гл. I.), но въ дѣйствительности,—«никакіе безбожные разсказы не пятнаютъ его словъ, которыя чисты и свободны отъ безбожія [5]. Аполлонъ—это солнце; «далеко поражающій»—солнце, испускающее свои лучи; когда поэтъ говоритъ, что Аполлонъ поражаетъ людей своими стрѣлами, то это значитъ, что въ знойную лѣтнюю пору разразилась чумная эпидемія [6]. Аѳина—это мысль; когда говорится, что она явилась къ Телемаху, то это значитъ, что юноша впервые началъ задумываться надъ расточительностью и наглостью жениховъ. Мысль ему явилась въ образѣ мудраго старика и сѣла рядомъ съ нимъ [7]. Разсказъ о Протеѣ и Идоѳеѣ представляетъ собою аллегорію о первобытной безформенной матеріи, принимавшей различныя формы [8]. Исторія объ Aресѣ, Афродитѣ и Гефестѣ—это символическое изображеніе желѣза, побѣждаемаго огнемъ и получающаго снова свою прежнюю твердость благодаря Посидону, т.-е. водѣ [9].

---

[1]) Diogenes Laert. II, 11. Tatian, Oratio ad Gr., 21. Позднѣйшая традиція называетъ имя Ферекида. Исидоръ, сынъ Василида, у Clemens Alex. Stromat., VI, 653 (p. 767 Pott).

[2]) Объ аллегорическомъ методѣ толкованія вообще, и въ частности по отношенію къ Гомеру, ср. изданіе Гераклита Понтійскаго, сдѣланное Н. Шоу. Далѣе Л. Г. Якобъ, Dissertatio philosophica de allegoria Homerica. Halae, 1785. C. A. Lobeck, Aglaophamus, p. 155, 844, 987. Gräfenhan, Ист. класс. филологіи I, 211. Для данной цѣли является излишнимъ различіе между аллегоріею и символомъ, какъ это сдѣлано нѣкоторыми (напр., Б. Лауэръ, посмертн. соч., изд. Вихманомъ, 2, 105).

[3]) Новѣйшее изданіе Allegoriae Homericae Гераклита принадлежитъ Э. Меллеру, Лейденъ 1851; изданіе Н. Шоу (Геттингену, 1782) содержитъ латинскій переводъ, хорошій трактатъ о гомеровской аллегоріи и Epistola critica Гейне (Heyne). По всей вѣроятности, разбираемое сочиненіе анонимно, а имя Гераклита было поставлено въ заголовкѣ только потому, что онъ былъ ефесскимъ философомъ. Ср. Diels, Doxographi Gr., p. 129, 170, 256, прим. I.

[4]) Новѣйшее и лучшее критическое изданіе принадлежитъ К. Лангъ, 1881. Лейпцигъ, въ коллекціи Тейбнеръ. Для студентовъ практичнѣе изданіе Осанна, Геттингенъ, 1844, въ которомъ использованы примѣчанія де Виллуазона.

[5]) Ср. гл. 2.

[6]) Ср. гл. 8.

[7]) Ср. гл. 61.

[8]) Ср. гл. 66.

[9]) Ср. гл. 69.

Корнутъ старается спасти не столько благочестіе старыхъ поэтовъ, сколько ихъ мудрость: они знали болѣе, чѣмъ люди позднѣйшаго времени, но выражались болѣе пространно и съ помощью символовъ. Свои объясненія этихъ символовъ онъ въ широкой мѣрѣ основываетъ на этимологіи. Наука о религіи была для него, какъ и для нѣкоторыхъ ученыхъ новаго времени, лишь расширеніемъ лингвистики. Можно привести нѣсколько примѣровъ: Гермесъ (отъ ἐρεῖν—говорить)—это даръ рѣчи, ниспосланный богами съ неба людямъ, какъ подарокъ, наиболѣе подходящій для нихъ. Гермесъ называется «проводникомъ» потому что рѣчь вводитъ мысли одного человѣка въ сердце ближнихъ; онъ—«ярко-сіяющій», ибо рѣчь разъясняетъ все темное; крылатыя ноги его—символъ «окрыленныхъ словъ»; онъ—«руководитель душъ», ибо слова успокаиваютъ человѣческія души; онъ «пробуждаетъ отъ сна», ибо слова увлекаютъ людей къ подвигамъ. Змѣи, обвивающія его жезлъ,—символъ мятежныхъ натуръ, которыхъ слово умиротворяетъ, превращая въ гармонію нестройные ихъ порывы [1]). Далѣе, исторія о Прометеѣ, «провидящемъ», создающемъ изъ глины людей, является аллегоріей Провидѣнія и цѣлесообразности вселенной. О немъ повѣствуется, что онъ похитилъ огонь съ неба, когда этотъ послѣдній устремился на землю въ видѣ сверкающей молніи; а Прометей, прикованный къ скалѣ, представляетъ собою символическую картину того, какъ живой изобрѣтательный духъ человѣка скованъ тягостными узами физической жизни, причемъ печень безпрерывно раздирается мелочными заботами [2]).

Приведемъ еще два примѣра названнаго метода изъ позднѣйшихъ авторовъ, чтобы иллюстрировать измѣнившуюся форму его примѣненія.

Одинъ примѣръ взятъ нами изъ Саллюстія, писателя IV вѣка нашей эры. Онъ истолковываетъ разсказъ о судѣ Париса слѣдующимъ образомъ: пиръ боговъ представляетъ собою символъ великихъ надземныхъ силъ, находящихся между собою въ тѣсной связи; яблоко—это міръ, проникнутый разладомъ со времени пира боговъ и служащій ареною борьбы противоположныхъ силъ. Разнообразныя силы эти даруютъ міру различныя блага, и каждая стремится завоевать его для себя. Парисъ—это символъ души и ея психики; душа не видитъ иной силы въ мірѣ, кромѣ красоты, и утверждаетъ, что міръ—достояніе любви [3]).

Второй примѣръ заимствованъ изъ писателя, занимающагося исключительно «Одиссеею» и относящагося къ позднѣйшей эпохѣ, которая точно не можетъ быть опредѣлена. Герой «Одиссеи» служитъ символомъ человѣка, выброшеннаго въ житейское море и гонимаго на своемъ пути неблагопріятными вѣтрами фортуны и страстей; товарищи его, которыхъ онъ утрачиваетъ у лотофаговъ, изображаютъ людей, увлекшихся соблазномъ земныхъ наслажденій и не возвращающихся болѣе къ разуму какъ къ своему учителю; сирены представляютъ собою радости, искушающія и манящія всѣхъ людей, переплывающихъ море жизни. Чтобы бороться съ ними, нужно исключительно наполнять всѣ чувства и умственныя силы божественными словами и дѣяніями (какъ Одиссей затыкалъ свои уши воскомъ) такъ, чтобы не осталось ничего суетнаго, и соблазнъ тщетно стучался бы въ ворота [4]).

Названный методъ продолжалъ господствовать какъ бы въ видѣ литературной привычки и тогда, когда первоначальная цѣль его уже отошла на задній планъ. Дѣло въ томъ, что со временемъ миѳологія, которую этотъ методъ старался выгораживать,

---

[1]) Ср. гл. 16.
[2]) Ср. гл. 18.
[3]) Sallust., de diis et mundo у Муллаха, Fragmenta Philosophorum Graecorum 3, $_{32}$.
[4]) Incerti Scriptoris Graeci Fabulae aliquot Homericae de Ulixis erroribus, ethice explicatae. Ed. I. Columbus, Leyden, 1745.

успѣла перейти изъ религіозной области въ литературную, но при этомъ переходѣ она перенесла съ собою и тотъ самый методъ, для образованія котораго она дала первый толчекъ. Люди настолько привыкли уже отыскивать въ словахъ человѣка заднюю мысль, что обращались со всѣми великими писателями, безъ исключенія, какъ съ сочинителями загадокъ. Корпорація литераторовъ, кромѣ того, настаивала на томъ, что ея искусство толкованія необходимо, и что обыкновенный смертный не можетъ знать, что собственно хочетъ сказать великій писатель. «Употребленіе символическихъ выраженій—говоритъ Дидимъ, самый выдающійся грамматикъ Августовской эпохи—характерно для мудреца и важно для выясненія истиннаго смысла» [1]). Даже о Өукидидѣ біографъ говоритъ, что онъ нарочно писалъ неудобопонятнымъ языкомъ для того, чтобы его не исключали изъ числа истинныхъ мудрецовъ [2]). Такимъ образомъ, по убѣжденію многихъ, было твердо установлено, что истина, особенно религіозная, должна быть облечена въ форму символа, и что символъ долженъ заключать въ себѣ религіозную истину. Подобный взглядъ сохранился и до нашего времени въ томъ смыслѣ, что и теперь еще есть люди, которые полагаютъ, что истина тѣмъ почтеннѣе, чѣмъ болѣе она скрыта, и что такая скрытая какъ бы болѣе божественна, чѣмъ истина, которую можно найти на улицѣ.

Тѣ же трудности, на которыя греки наталкивались при объясненіи Гомера, въ той же мѣрѣ должны были сказываться и у евреевъ, изучавшихъ греческую философію, по отношенію къ ихъ собственнымъ священнымъ книгамъ. Пятикнижіе еще болѣе, чѣмъ Гомеръ, тѣсно срослось со всѣми мыслями іудеевъ, такъ что не могло игнорироваться. Какъ и Гомеръ, оно заключало въ себѣ многое, что, по крайней мѣрѣ, при поверхностномъ взглядѣ, казалось несовмѣстимымъ съ нравственностью. Поэтому для Пятикнижія, какъ и для Гомера, очень пригодилась теорія, считавшая слова лишь покровомъ для скрытаго смысла. Примѣненіе этой теоріи къ Пятикнижію достигало двоякой цѣли: оно давало возможность образованнымъ евреямъ сочетать заимствованную греческую философію съ религіею отцовъ; кромѣ того, евреи такимъ образомъ доказывали образованнымъ грекамъ (съ которыми они поддерживали общеніе и часто старались обращать ихъ въ свою вѣру), что ихъ собственная литература не была ни варварской, ни безсмысленной, ни безнравственной. Можно допустить и то, что, подобно тому, какъ въ Греціи развитію аллегорическаго метода особенно благопріятствовала наличность мистерій, такъ и въ Египтѣ ему способствовало употребленіе іероглифовъ, памятники которыхъ всюду окружали людей, между тѣмъ какъ само письмо уже давно вышло изъ употребленія [3]).

Древнѣйшимъ еврейскимъ писателемъ, отъ котораго еще сохранились отрывки, считается Аристобулъ (около 170—150 до Р. Хр.) [4]). Въ одномъ трактатѣ о Пятикнижіи, адресованномъ будто-бы Птолемею Филометору, онъ смѣло утверждаетъ, что греческіе философы почерпали свою философію изъ Моисеевыхъ книгъ, поскольку эти послѣднія находятся въ предѣлахъ философіи (!). «Моисей—говоритъ онъ—употребляетъ образы видимыхъ предметовъ и такимъ образомъ сообщаетъ намъ о законахъ природы и свойствахъ важныхъ матерій». Случаи антропоморфизма въ Ветхомъ Завѣтѣ объясняются у него согласно этому принципу. «Рука Божія», напр., означаетъ силу его, «ноги»—міровую устойчивость.

---

[1]) Clemens Alex. Strom. V, 8, 46 (p. 673 Pott).

[2]) Marcellinus, Vita Thucydidis, 35.

[3]) Такую аналогію проводитъ Clemens Alexandr. Stromat. V, 4, $_{20}$ (p. 657); 7, $_{41}$ (p. 670).

[4]) Аристобулъ не можетъ быть пройденъ молчаніемъ. Онъ упоминается у Климента Александр. Stromat., I, 15, $_{72}$; 22, $_{150}$; V, 14; $_{97}$; VI, 3, $_{32}$. Выдержки изъ него у Евсевія Praepar. evang. VIII, $_{10}$; XIII $_{12}$. Однако, достовѣрность этихъ данныхъ стала предметомъ ученыхъ споровъ, породившихъ обширную литературу. Перечень этихъ сочиненій у Шюрера, «Исторія евр. народ.» 2, $_{760}$; Drummond, Philo Judaeus 1, $_{242}$ ff.

Важнѣйшимъ памятникомъ этого метода толкованія являются сочиненія Филона, всецѣло исходящія изъ убѣжденія въ существованіи скрытаго смысла. Но они все же открываютъ намъ и новую область, такъ какъ скрытый смыслъ здѣсь истолковывается не физически, а метафизически и духовно; видимое является оболочкою невидимаго, лишь покрываломъ, наброшеннымъ на предметы, но обрисовывающимъ его контуры, «наполовину скрывающимъ отъ взгляда находящійся подъ нимъ образъ, наполовину раскрывающимъ его».

Можетъ-быть, читателю доставитъ нѣкоторое удовольствіе и интересъ, если онъ познакомится съ нѣкоторыми странными толкованіями, которыя Филонъ даетъ по поводу разсказовъ о семейныхъ событіяхъ. Однако, я не желалъ бы быть несправедливымъ къ нему, какъ это сдѣлали тѣ, которые приводили его толкованія, умалчивая объ историческихъ условіяхъ, породившихъ аллегорическій методъ, и о той цѣли, которой этотъ послѣдній, по признанію самого автора, долженъ былъ служить. Я приведу лишь одно мѣсто, выбранное мною потому, что оно болѣе ясно обнаруживаетъ одновременное существованіе обоихъ методовъ эксегетики, о которыхъ я говорилъ, т.-е., того метода, который открывалъ въ каждомъ разсказѣ нравственное ядро, и другого, который истолковывалъ разсказы символически. Первый Филонъ называетъ литературнымъ смысломъ, второй—внутреннимъ. Текстъ взятъ изъ книги Бытія, 28, 11: «онъ сдвинулъ камень на то мѣсто и подложилъ его себѣ подъ голову».

Комментарій гласитъ [1]):

«Эти слова удивительны не только изъ-за ихъ аллегорическаго и буквальнаго значенія, но также изъ-за ихъ литературнаго смысла, который есть не что иное, какъ ученіе о трудѣ и стойкости. Писаніе требуетъ, чтобы человѣкъ, стремящійся къ добродѣтели, не велъ пріятнаго и роскошнаго образа жизни по образцу тѣхъ, которые называются счастливыми, а на самомъ дѣлѣ живутъ въ глубокомъ несчастьи, въ тяжелыхъ заботахъ и безпрерывномъ честолюбіи, и всю жизнь которыхъ божественный законодатель называетъ сновидѣніемъ... Все это люди, наполняющіе свои дни тѣмъ, что причиняютъ другимъ несправедливости, послѣ чего возвращаются въ свой домъ—я тутъ разумѣю не домъ, сложенный изъ камней, а тѣло, естественное жилище души,—это несчастные, разрушающіе свой домъ невоздержанностью въ ѣдѣ и питьѣ, покоящіеся ночью въ мягкихъ роскошныхъ постеляхъ... Подобные люди не послѣдователи божественнаго слова. Таковыми являются только люди, ищущіе правды, полюбившіе умѣренность, трезвость и скромность, основывающіе свою жизнь на воздержаніи, нетребовательности и стойкости, ставшіе выше денегъ, наслажденій и славы, и всегда готовые ради добродѣтели переносить голодъ и жажду, жаръ и холодъ. Желаннымъ ложемъ для нихъ служитъ мягкій дернъ, покрываломъ—трава и листья, подушкою—груда камней или возвышеніе на землѣ... Примѣръ подобныхъ мужей даетъ Іаковъ: онъ кладетъ вмѣсто подушки камень, и потомъ (ст. 20) мы слышимъ, какъ онъ проситъ о пищѣ и одеждѣ отъ изобилія природы. Это образецъ души, подвергающей себя строгой дисциплинѣ, борющейся со всякаго рода изнѣженностью.

«Однако, это мѣсто имѣетъ еще другой смыслъ, выраженный символически. Нужно знать, что божественная земля, священная почва, полна безтѣлесныхъ духовъ (ἀσωμάτων λόγων), которые суть безсмертныя души. Одного изъ нихъ Іаковъ схватываетъ и заключаетъ въ свою мысль, и этотъ духъ становится затѣмъ главою личности, тѣла и души Іакова. Іаковъ какъ-будто ложится спать, но на самомъ дѣлѣ онъ ищетъ покоя въ божественномъ Логосѣ, избранномъ имъ, и намѣренъ возложить на него все бремя жизни».

---

[1]) Philo, De somniis, I, 20 sq. (639 sq. Mangey).

Во всемъ этомъ толкованіи Филонъ является послѣдователемъ не еврейскаго, а греческаго метода. Онъ ясно называетъ его методомъ греческихъ мистерій, обращается къ своимъ слушателямъ съ наименованіями, обычными для тѣхъ, которые должны были принять посвященіе; онъ проситъ ихъ очиститься, прежде чѣмъ выслушать его. Такимъ образомъ, Филонъ оставался греческимъ философомъ, не переставая быть евреемъ.

Древнѣйшіе пріемы христіанской экзегетики представляли собою продолженіе метода, употреблявшагося одинаково какъ греческими, такъ и греко-іудейскими писателями и примѣнявшагося теперь христіанами для аналогичныхъ цѣлей. Подобно тому, какъ греческіе философы находили въ Гомерѣ свою философію, точно такъ же христіанскіе авторы находили въ немъ свое богословіе. Когда Гомеръ заставляетъ Одиссея говорить [1]): «господство многихъ пагубно, а потому пусть будетъ лишь одинъ господинъ», то онъ этимъ хочетъ сказать, что существуетъ только одинъ Богъ, а вся поэма Гомера стремится раскрыть то зло, которое возникло благодаря вѣрѣ въ существованіе многихъ боговъ [2]). Когда Гомеръ повѣствуетъ о томъ, что Гефестъ на щитѣ Ахилла изобразилъ «землю, небо, море, солнце, безпрерывно движущееся, и полный дискъ луны» [3]), то этимъ научаетъ насъ божественному міровому порядку, о которомъ онъ узналъ въ Египтѣ изъ моисеевыхъ книгъ [4]). Подобнымъ же образомъ Климентъ Александрійскій объясняетъ, что ссора Океана и Теѳіи означаетъ обособленіе моря отъ земли [5]), а когда Гомеръ заставляетъ Аполлона задать вопросъ Ахиллу: «почему ты его, Бога, тщетно преслѣдуешь?» — то этимъ онъ хочетъ показать, что божество не можетъ быть постигнуто физическими силами [6]). Нѣкоторыя философскія школы, прилѣпившіяся къ христіанству, смѣшивали подобныя толкованія начатковъ греческой миѳологіи съ аналогичными толкованіями Ветхаго Завѣта. Такъ, напр., о писателѣ, прозванномъ Симономъ Магомъ, говорится, что онъ, «смотря по своему желанію, комментировалъ писанія какъ Моисея, такъ и греческихъ поэтовъ» [7]); Офитъ Іустинъ развиваетъ подробную космогонію на основаніи разсказа о Гераклѣ, встрѣчающагося у Геродота [8]), и разсказа объ Эдемѣ [9]). Однако, болѣе широкое примѣненіе этого метода ограничивалось Ветхимъ Завѣтомъ. Доводы, приводившіеся въ пользу аллегорическаго толкованія Ветхаго Завѣта, были вполнѣ аналогичны тѣмъ аргументамъ, которые приведены относительно Гомера. Въ Ветхомъ Завѣтѣ были мѣста, которыя казались несовмѣстимыми съ зарождающеюся христіанскою совѣстью. «Невозможно повѣрить,—говоритъ авторъ климентовыхъ гомилій [10]),—чтобы Властелинъ вселенной, сотворившій небо и землю и все, что на ней..., «искушалъ» людей, точно Онъ не знаетъ ихъ, ибо кому же тогда, какъ не Ему, знать будущее? И если Онъ «гнѣвается» и въ чемъ-нибудь «раскаивается»,—кто же совершененъ въ мысляхъ и постояненъ въ своихъ

---

[1]) «Гомеръ», Иліада 2, $_{204}$.

[2]) Псевдо-Іустинъ (вѣроятно, Аполлинарій; ср. Дрезеке въ «Jahrb. f. prot. Theolog.» 1885, 144). Cohort ad. Graec., c. 17.

[3]) Гомеръ, «Иліада», 18, $_{483}$.

[4]) Пс.-Іустинъ, l. c., 28.

[5]) Гомеръ, «Иліада», 14, $_{206}$. Clemens Alex. Stromat., V, 14, 100 (p. 708).

[6]) Гомеръ, «Иліада», 22, $_{8}$. Clemens Alex. Stromat., V, 14, $_{117}$ (p. 719). Иногда все же требуется большая проницательность, чтобы открыть Евангеліе въ Гомерѣ. Киклопы, напр., говорятъ Полифему («Одиссея», 9, 410) εἰ μὲν δὴ μή τίς σε βιάζεται οἶον ἐόντα νοῦσον γ'οὔ πως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι. Климентъ Александрійскій (Stromat., V, 14, $_{116}$) изъ этого выводитъ догадку объ Отцѣ и Сынѣ. Аргументація его слѣдующая: очевидно, μήτις=μῆτις, а μῆτις=λόγος; отсюда νόσος Διός, онъ=μῆτις=сынъ божій черезъ посредство μαντεία εὔστοχος.

[7]) Hippolyt, Philosophum, VI, $_{14}$.

[8]) Herodot, IV, 8—10.

[9]) Hippolyt, Philosophum, V, 21.

[10]) Homil. Clementin., II, 43, $_{1}$.

сужденіяхъ?... А когда Онъ «ожесточаетъ» сердца человѣческія,—кто же сдѣлалъ ихъ мудрыми? Когда Онъ поражаетъ людей «слѣпотою» и «глухотою,—кто сдѣлалъ ихъ зрячими и слышащими?... Если Онъ желаетъ для себя «гору изъ тука,—кому принадлежатъ тогда всѣ предметы?... Если Онъ нуждается въ запахѣ жертвоприношеній,—гдѣ же тогда тотъ, кто ни въ чемъ не нуждается?... А если Онъ забавляется свѣчками —кто же тотъ, кто утвердилъ свѣтила на сводѣ небесномъ»?

На всѣ эти трудные вопросы существовалъ старый отвѣтъ, аналогичный разрѣшенію подобныхъ же трудныхъ вопросовъ въ гомеровской миѳологіи, а именно, что въ Ветхомъ Завѣтѣ рядомъ съ божественнымъ находится и человѣческое; поэтому въ немъ одна часть—истина, другая часть—ложь. «Когда Господь говорилъ: «будьте добрыми мѣнялами», то поистинѣ онъ этимъ показалъ, что Писаніе подобно монетамъ и различаетъ, такимъ образомъ, цѣнное отъ менѣе цѣннаго» [1]). Однако, этотъ выходъ не всегда былъ удовлетворителенъ, и чаще примѣнялось другое разрѣшеніе вопроса (какъ и въ толкованіяхъ Гомера), основанное на предположеніи, что Моисей выразился символически, чтобы, такимъ образомъ, скрыть свою мысль отъ глупцовъ. Въ пространномъ оправданіи этого метода Климентъ Александрійскій для сравненія приводитъ не только древне-греческую поэзію, но и іероглифическую письменность египтянъ [2]). Этимъ-то путемъ Ветхій Завѣтъ сталъ подвергаться аллегорическому толкованію, которое въ значительной своей части было заимствовано. Совпаденіе въ мистическихъ толкованіяхъ, замѣчаемое у Филона и Варнавы, доказываетъ, что эта экзегетика составляла общее достояніе іудеевъ и христіанъ еврейскаго происхожденія [3]). Эта экзегетика, однако, вскорѣ получила новое назначеніе, апологетическое. Древнѣйшіе христіанскіе писатели распространили методъ, примѣнявшійся Филономъ и его школою исключительно къ Пятикнижію, также на пророческія и на поэтическія книги. Въ то время, какъ Филонъ доказывалъ, что моисеевы книги заключали въ себѣ греческую философію, христіане старались показать, что писанія еврейскихъ пророковъ и поэтовъ содержали въ себѣ христіанство, и если Филонъ ограничивался тѣмъ, что считалъ авторовъ Ветхаго Завѣта проникнутыми божественнымъ вдохновеніемъ (совершенно такъ же выразился Діонъ Хрисостомъ о греческихъ поэтахъ), то христіане, въ свою очередь, выставили теорію, въ силу которой поэты и пророки уподоблялись лишь флейтамъ, передававшимъ своими дивными звуками Божье дыханіе людскимъ душамъ [4]).

Пророки сами по себѣ представлялись болѣе пригодными для этого аллегорическаго толкованія, чѣмъ поэты, такъ какъ еврейскій «nabî» въ настоящемъ смыслѣ слова и есть Божій посредникъ и глашатай Его воли. Эта воля нерѣдко облекалась въ форму притчъ, пророку являлись видѣнія и вѣщіе сны. Онъ писалъ не ясными словами, а образами, и смыслъ этихъ послѣднихъ бывалъ часто нарочно теменъ. Поэтому греческое названіе «пророкъ» иногда не относилось къ самому «nabî», но къ тому, кто въ его время или позже разрѣшалъ тайны его пророчествъ. Но съ того момента, какъ эти послѣднія были закрѣплены письменностью, толкованія ихъ пріурочивались уже ко вновь возникающей теоріи о всезнающемъ Провидѣніи, согласно которой Богъ не только знаетъ всѣ явленія будущаго, но и сообщаетъ людямъ это знаніе. «Nabî», при посредствѣ котораго Онъ объявляетъ свою волю въ данный моментъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, служитъ орудіемъ для выраженія намѣреній Божьихъ въ будущемъ. Подъ такимъ угломъ зрѣнія читались писанія пророковъ, причемъ здѣсь толкователи какъ бы блуждали по длиннымъ корридорамъ,

---

[1]) Homil. Clement., II, 51.

[2]) Clemens Alex. Stromat., V, 4, $_{20}$ (p. 657 P.).

[3]) Ср. I. G. Rosenmüller, «Historia interpretationis librorum sacror. in ecclesia Christiana», I, 65, sqq.

[4]) Аѳинагоръ, Legatio, 19. Псевдо-Іустинъ (Apollinaris), cohortat. ad. Graec., 8, употребляетъ образъ арфы, плектромъ которой служитъ божественный духъ.

стѣны которыхъ были покрыты іероглифами и картинами, и находили въ нихъ символы, объяснявшіеся затѣмъ современнымъ поколѣніемъ. Такимъ образомъ, ученые стали доказывать божественный порядокъ настоящаго на основаніи соотвѣтствія его съ прошедшимъ, вычитаннымъ изъ древнихъ іероглифовъ. Подобные же взгляды господствовали и въ языческомъ мірѣ, гдѣ они скрывались подъ различными формами прорицанія. О еврейскомъ пророчествѣ Тертулліанъ поэтому отзывается какъ объ особой формѣ «divinatio prophetica»[1]). Какъ ни чуждо было это явленіе греческому міру, все же оно воспринялось имъ. Ибо кто читалъ Ветхій Завѣтъ, не примыкая къ христіанству, тотъ находилъ въ немъ символы, знаменательные не для христіанства, а для событій, передаваемыхъ языческой миѳологіей. Эпизодъ благословенія Іаковомъ [2]) Іуды истолковывался какъ намекъ на Діониса; сынъ дѣвы у Исаіи [3]) былъ символомъ для Персея; слова псалмопѣвца «радуется, какъ исполинъ, пробѣжать поприще» [4]) намекали на Геракла [5]).

То обстоятельство, что этотъ методъ толкованія пользовался всеобщимъ признаніемъ, позволяло апологетамъ пользоваться имъ съ большимъ успѣхомъ, какъ однимъ изъ главныхъ аргументовъ въ пользу христіанства. Толкованія смысла историческихъ событій и поэтическихъ фигуръ, которыя современному слуху показались бы странными или невозможными, для второго вѣка вовсе не были таковыми; напротивъ, они были очень убѣдительны. Такъ, напр., слова «власть покоится на его плечахъ» означали, что Христосъ долженъ былъ быть распятъ на крестѣ [6]); слова «онъ погрузитъ свою одежду въ сокъ виноградныхъ гроздей» означали, что кровь его будетъ не человѣческаго происхожденія, но божественнаго, подобно красному виноградному соку [7]), и, наконецъ, слова «онъ пріемлетъ власть надъ Дамаскомъ» означали, что власть злого демона, свирѣпствовавшаго въ Дамаскѣ, должна быть сломлена, и что пророчество это дѣйствительно исполнилось, когда волхвы пришли и поклонились Христу [8]). Значительное количество подобныхъ толкованій въ духѣ евангельской исторіи служило неопровержимымъ аргументомъ противъ іудеевъ и грековъ. Нѣтъ надобности вдаваться въ дальнѣйшія подробности, такъ какъ подобныя толкованія составляли съ тѣхъ поръ базисъ христіанскаго обученія. Слѣдуетъ лишь обратить вниманіе на тотъ фактъ, что въ основаніи такого утилизированія Ветхаго Завѣта лежалъ не столько пророческій принципъ, сколько широкое практикованіе того метода, согласно которому древняя литература истолковывалась аллегорически и символически.

Этотъ методъ примѣнялся и къ тѣмъ книгамъ, которыя вошли въ новое собраніе священныхъ писаній и заняли мѣсто рядомъ съ прежними, а использованъ онъ былъ прежде всего не апологетами, но гностиками, которые исключили изъ него пророческую идею и замѣнили ее идеей знанія о таинственныхъ вещахъ. Подобное развитіе метода было неизбѣжно, такъ какъ земная жизнь Христа доставляла первымъ христіанскимъ философамъ не меньше затрудненій, чѣмъ когда-либо доставлялъ Ветхій Завѣтъ. Понятіе о Христѣ, какъ о божественной мудрости и могуществѣ, представлялось несовмѣстимымъ съ убожествомъ обыкновенной человѣческой жизни, и поэтому жизнь Христа разсматривалась ими какъ рядъ проявленій сверхчеловѣческихъ способностей, воспоминаніе о которыхъ было записано іероглифически. Когда Симеонъ беретъ младенца на руки и говоритъ: «нынѣ отпущаеши раба твоего съ миромъ», то здѣсь усматривался символъ Деміурга, который

---

[1]) Tertull. adv. Marc., III, 5.
[2]) Быт., 49, 10, f.
[3]) Ис., 7, 14.
[4]) Пс., 19, 6.
[5]) Justin. Apol., I, 54.
[6]) Justin, Apolog., I, 35.
[7]) Justin, Apol., I, 32.
[8]) Justin, Dialog., 78.

зналъ, что ему придется уступить мѣсто грядущему Спасителю, и благодарилъ безграничнаго «Bythos» [1]. Воскрешеніе дочери Іаира служило символомъ «Ахамоѳъ», т.-е. вѣчной мудрости, матери Деміурга, которую Спаситель вновь приводитъ къ познанію свѣта, утраченнаго ею. Даже распятіе было не что иное, какъ продолженіе мукъ, страха и безпокойства вѣчной «мудрости» [2].

Сначала, правда, этотъ методъ съ презрѣніемъ отвергался, какъ, напр., Иринеемъ и Тертулліаномъ. Онъ казался святотатственнымъ изобрѣтеніемъ, однимъ изъ тѣхъ видовъ безбожія, противъ которыхъ христіанинъ обязанъ бороться. Однако, этотъ методъ пустилъ настолько глубокіе корни въ обычаи той эпохи, что какъ-разъ въ то самое время, когда Тертулліанъ писалъ противъ него, онъ завоевалъ себѣ прочное мѣсто въ христіанскихъ общинахъ, сохранившееся за нимъ навсегда. Прежде всего онъ укрѣпился въ большой александрійской школѣ, служа связующимъ звеномъ между греческою философіею и еврейскимъ богословіемъ. Методъ школы Филона съ того времени сталъ примѣняться еще больше къ Новому Завѣту, чѣмъ къ Ветхому. Когда, напр., Христосъ говоритъ: «лисицы имѣютъ норы, но Сынъ Человѣческій не имѣетъ гдѣ преклонить голову», то это относится исключительно къ вѣрующему, отстраненному отъ всего, т.-е. отъ дикихъ звѣрей міра, и у котораго остается [3] лишь глава вселенной, т.-е. кроткое и благое «слово» (Λόγος). Разсказъ о томъ, что Христосъ накормилъ толпу пятью хлѣбами и двумя рыбами, означаетъ то, что Онъ научилъ человѣчество закону (ибо ячмень,=законъ, созрѣваетъ позже, чѣмъ пшеница) и философіи, которая подобно рыбамъ, зародилась въ волнахъ языческаго міра [4]. Когда мы читаемъ о помазаніи муромъ ногъ Христа, то это относится къ его ученію и страстямъ, ибо ноги—это символъ божественнаго ученія, проникающаго во всѣ концы земли; онѣ же означаютъ также апостоловъ, воспріявшихъ огненное крещеніе отъ Св. Духа и шедшихъ проповѣдывать въ такомъ видѣ; далѣе, помазаніе масломъ, пріобрѣтеннымъ цѣною прелюбодѣянія, служитъ символомъ предателя Іуды: онъ помазалъ ноги Господа, которыя вынесли Его изъ этой жизни; такимъ образомъ, это было помазаніе на смерть [5].

Мы, однако, въ правѣ усомниться, занялъ ли бы аллегорическій методъ то мѣсто, которое принадлежало ему въ христіанской церкви, если бы онъ не служилъ еще другой цѣли, кромѣ экзегетической. Ясно, что послѣ первыхъ осложненій, вызванныхъ іудействомъ, Ветхій Завѣтъ представлялъ сильное препятствіе на пути тѣхъ, которые примыкали къ идеальной сторонѣ христіанства и разсматривали его въ освѣщеніи философскихъ понятій. Антропоморфизмъ Ветхаго Завѣта, нѣкоторое неправдоподобіе его, а также неясные образы Бога и Его слугъ въ иныхъ мѣстахъ, для многихъ казались несовмѣстимыми съ богословіемъ и этикою евангелій. Значительная часть христіанскаго міра поэтому отвергла авторитетъ его вообще, признавая его созданіемъ не Бога, а его соперника, бога земли. Такимъ образомъ, антагонизмъ между Ветхимъ и Новымъ Завѣтами составлялъ лишь разновидность того противорѣчія, которое существовало между матеріею и духомъ, между мракомъ и свѣтомъ, между зломъ и добромъ [6]. Но и тѣ, которые не отвергали Ветхаго Завѣта, вполнѣ понимали трудности толкованія его и искали выхода изъ нихъ различными путями. Въ числѣ такихъ пріемовъ мы встрѣчаемъ методъ, найденный греками въ

---

1) Iren., I, 8, $_4$, о валентиніанцахъ.
2) Iren., I, 8, $_2$.
3) Clemens Alex., Strom., I, 3, $_{23}$ (p. 329).
4) Clemens Alex. Strom., VI, 11, $_{94}$ (p. 787).
5) Clemens Alex. Paedag., II, 8, $_{62}$ (p. 205).
6) Таковы были положенія Марціона, вліяніе котораго на христіанство простирается гораздо дальше, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Наилучшее изложеніе этого вопроса встрѣчается у А. Гарнака, «Lehrbuch der Dogmengeschichte», I², 222 и далѣе.

аналогичномъ случаѣ по отношенію къ Гомеру. Этотъ методъ былъ заимствованъ Оригеномъ, который развилъ его и притомъ, по собственному признанію, въ апологетическихъ цѣляхъ. Оригенъ былъ воспитанъ на методахъ греческой эксегетики, и о немъ извѣстно, что онъ изучалъ сочиненія Корнута [1]. Въ томъ предположеніи, что Ветхій Завѣтъ заключаетъ въ себѣ высшій смыслъ, онъ усматриваетъ полное оправданіе его. подобно тому, какъ Корнутъ такой же гипотезой оправдываетъ греческую миѳологію. Трудности, которыя люди находятъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, по словамъ Оригена, происходятъ лишь отъ недостатка болѣе глубокаго пониманія ихъ, безъ котораго и онъ самъ былъ бы скептикомъ.

«Какой разумный человѣкъ—спрашиваетъ онъ—допуститъ, чтобы въ первый, второй и третій день творенія вечеръ смѣнялъ утро безъ солнца, луны и звѣздъ? Кто настолько глупъ, чтобы повѣрить, что Богъ, точно сельскій хозяинъ, развелъ въ Эдемѣ садъ и тамъ посадилъ дерево жизни, что это дерево можно было видѣть и дотрагиваться до него, а вкушая сорванные съ него плоды, различать добро и зло? Или когда говорится, что Богъ въ вечернюю пору разгуливалъ по саду, а Адамъ скрывался подъ деревомъ, то, я полагаю, никто не сомнѣвается въ томъ, что эти вещи должны быть понимаемы образно и означаютъ извѣстныя тайны, что повѣствованіе, очевидно, правдиво, но не должно приниматься буквально... Даже Евангеліе полно подобныхъ разсказовъ. Взять, напримѣръ, разсказъ о томъ, какъ дьяволъ ведетъ Іисуса на высокую гору и отсюда показываетъ ему царства земли и ихъ великолѣпіе. Развѣ сознательный читатель не осудитъ всякаго, кто утверждаетъ, что все это дѣйствительно видѣли человѣческіе глаза, между тѣмъ какъ даже для того, чтобы увидѣть сосѣднюю мѣстность, нужна значительная высота, или кто сталъ бы настаивать, что Іисусъ видѣлъ государства персовъ, скиѳовъ, индійцевъ и то, какъ они воздаютъ почести своимъ властелинамъ» [2])?

Духъ Божій, присутствовавшій во всѣхъ этихъ разсказахъ, съ одной стороны, раскрывалъ мудрецамъ тайны, съ другой же—скрывалъ эти послѣднія отъ толпы. Всѣ повѣствованія построены цѣлесообразно и предназначены для объясненія мистерій, такъ что трудности и несообразности служили для того, чтобы предостерегать людей отъ слишкомъ буквальнаго пониманія словъ. Иногда истина заключалась въ тайномъ смыслѣ какой-нибудь дѣйствительной исторіи, получившей мистическое значеніе; но иногда для этой цѣли измѣнялся и самый разсказъ, когда не имѣлось повѣствованія объ истинномъ происшествіи [3]).

Этимъ путемъ, т.-е. путемъ раціоналистическимъ, устранявшимъ трудности ветхозавѣтной эксегетики, аллегорическій методъ обезпечилъ себѣ мѣсто въ христіанской церкви, и лишь благодаря ему Ветхій Завѣтъ не былъ отвергнутъ ею; но, принявъ Ветхій Завѣтъ, церковь, вмѣстѣ съ тѣмъ, приняла аллегорію не только для Ветхаго, но и для Новаго Завѣта.

Противъ этого стремленія къ символическому толкованію раздавались различные протестующіе голоса какъ среди грековъ, такъ и среди христіанъ.

1) Уже апологеты открыли походъ противъ примѣненія этого метода къ греческой миѳологіи. Съ замѣчательною, хотя не единственною въ своемъ родѣ непослѣдовательностью, они выковали изъ него орудіе одновременно для нападенія и для отраженія. Для защиты христіанства они пользовались этимъ методомъ, не только съ цѣлью извлечь изъ него доказательства о пророчествахъ, но и потому, что онъ разрѣшалъ многіе трудные вопросы, представляемые Ветхимъ Завѣтомъ философской мысли. Но, съ другой стороны, они поль-

---

[1]) Euseb., h. e., VI, 19, $_{8}$.
[2]) Origenes, de princ., IV, 16.
[3]) Origenes, de princ., IV, 15.

зовались методомъ для нападокъ на греческую религію. Они утверждали иногда, что аллегорія—не что иное, какъ позднѣйшій вымыселъ, какъ благочестивыя толкованія къ неправдоподобнымъ баснямъ [1]). Даже если бы эти послѣднія были истинны, и если бы основаніе греческой религіи было такъ хорошо, какъ утверждаютъ ея толкователи, то все же онѣ являлись бы дѣломъ злыхъ демоновъ, окутавшихъ религію покрываломъ позорящихъ выдумокъ [2]). Миѳъ, по словамъ Таціана, исчезаетъ вмѣстѣ съ божествомъ, которое будто бы скрывается за нимъ, такъ какъ если миѳъ—истина, то боги—ничтожные демоны; если же миѳъ не истина, а лишь символъ силъ природы, то тогда нѣтъ божества, ибо силы природы не боги, разъ они не побуждаютъ къ почитанію [3]).

Такимъ же образомъ, Евсевій въ IV вѣкѣ считаетъ безплодною попытку младшаго поколѣнія излѣчить своими объясненіями (θεραπεῦσαι) [4]) недомысліе отцовъ.

2. Другой протестъ противъ символическаго метода исходилъ отъ греческихъ философовъ по поводу употребленія его христіанами. «Есть люди,—говоритъ Порфирій [5]),—которые боятся объяснять безнравственныя мѣста Ветхаго Завѣта естественнымъ образомъ и потому прибѣгаютъ къ несостоятельнымъ толкованіямъ, которыя не соотвѣтствуютъ словамъ, объясняемымъ ими, и служатъ не столько для того, чтобы отстаивать еврейскія ученія, сколько для того, чтобы доказать справедливость собственнаго ученія и вызвать довѣріе къ нему». «Вы обманнымъ образомъ обходите трудности,—говоритъ Кельсъ [6]):—вы встрѣчаете въ вашихъ священныхъ писаніяхъ разсказы, оскорбляющіе ваше нравственное чувство, и полагаете, что можете устранить эти трудности, прибѣгая къ аллегоріи; но вы этого не можете, потому что, во-первыхъ, ваши писанія не допускаютъ подобнаго толкованія и, во-вторыхъ, объясненія ваши замысловатѣе, чѣмъ самъ разсказъ, требующій объясненія». Отвѣтъ Оригена на это слабъ; отчасти онъ напоминаетъ Tu quoque, т.-е.: Гомеръ еще хуже, чѣмъ книга Бытія, и если она не допускаетъ аллегорическаго толкованія, то Гомеръ тѣмъ болѣе. Отчасти отвѣтъ сводится къ слѣдующему: если бы въ Писаніи не заключалось тайнъ, то псалмопѣвецъ не могъ бы сказать: «открой очи мои и увижу чудеса закона Твоего» [7]).

3. Но и въ самой Александріи методъ встрѣтилъ протестъ. Такъ, Оригенъ [8]) не разъ говоритъ о лицахъ, протестовавшихъ противъ его «выкапыванія подземныхъ ходовъ подъ поверхностью», а также и Евсевій упоминаетъ объ утраченномъ сочиненіи ученаго Непота изъ Арсинои, озаглавленномъ: «Опроверженіе аллегористовъ» [9]). Но главныхъ своихъ противниковъ методъ встрѣтилъ въ послѣдователяхъ школы экзегетовъ, выдвинувшейся въ Антіохіи къ концу IV вѣка. Философія, господствовавшая въ Александріи, была соединеніемъ платонизма съ элементами стоицизма и обновленнаго пиѳагореизма, между тѣмъ какъ антіохійская философія превратилась въ аристотелизмъ. Первая носила идеалистическій, послѣдняя—реалистическій характеръ; первая была философіей видѣній и мистерій, вторая сводилась къ логикѣ и систематикѣ; для той откровеніе было исходнымъ пунктомъ, отъ котораго созерцаніе направлялось въ безконечность, для этой же оно

---

[1]) Recogn. Clementin., X, 36.

[2]) Homil. Clement., VI, 18.

[3]) Tatian, Orat ad. Graec., 21.

[4]) Euseb., Praep. evang., II, 6, 7, θεραπεία въ этомъ смыслѣ сдѣлалось техническимъ терминомъ. Ср. Gräfenhan, «Исторія классической филологіи въ древности», I, 215.

[5]) Порфирій у Euseb. hist. eccl., VI, 19, 4.

[6]) Origenes, Contra Cels., 48—50.

[7]) Пс., 119, 18.

[8]) Origenes Hom. in Genes., XIII, 3 (2, 95, E. De la Rue). Comm. in Johann., X, 13 (4, 178 B De la Rue).

[9]) Elusebus, h. XII, 24.

представляло собою «положительное данное, освѣщаемое исторіей» [1]). Поэтому основаніемъ одной служило аллегорическое толкованіе, основаніемъ другой—буквальное. Предвѣстникъ антіохійской школы, Юлій Африканъ изъ Эммауса, оставилъ посланіе, о которомъ говорилось, что «на двухъ единственныхъ его страницахъ находится больше правильнаго толкованія, чѣмъ во всѣхъ комментаріяхъ и проповѣдяхъ Оригена» [2]). Настоящимъ основателемъ школы былъ Лукіанъ, ученый, раздѣляющій съ Оригеномъ честь основанія библейской филологіи. Время жизни его, внезапно прерванной въ 311 году мученическою смертью, предшествовало великимъ спорамъ о Троицѣ въ періодъ никейскаго собора. Ученики его стали вождями аріанскаго лагеря, и среди нихъ мы встрѣчаемъ Евсевія изъ Никомедіи и самого Арія. Такимъ образомъ, дѣло экзегетики слилось съ дѣломъ православія. Величайшій греческій экзегетъ, Θеодоръ изъ Мопсуэстіи, приблизительно сто лѣтъ спустя, пошелъ по тѣмъ же слѣдамъ; но въ его время вопросъ о цѣли экзегетики настолько слился съ христологическими вопросами, и христологія антіохійской школы на церковныхъ соборахъ настолько была подавлена ученіемъ александрійской школы, что его ученая слава была почти совершенно омрачена, вслѣдствіе навлеченнаго имъ на себя подозрѣнія въ сочувствіи несторіанству. Страсть грековъ къ метафизикѣ вовлекла церковь IV и V вѣковъ въ многочисленные споры, и лишь въ новое время установился взглядъ, что истинный смыслъ Писанія выясняется лишь изъ «грамматическаго и историческаго значенія слова».

Аллегорическій методъ объясненія пережилъ какъ своеобразныя условія, вызвавшія его возникновеніе, такъ и соединенныя силы его противниковъ. Въ христіанской литературѣ онъ также пріобрѣлъ широкое примѣненіе, а впослѣдствіи, по странной ироніи судьбы, даже былъ вознесенъ на пьедесталъ какъ святыня и окруженъ ореоломъ, несмотря на то, что былъ обязанъ своимъ происхожденіемъ раціоналистическому теченію. Итакъ, этотъ методъ сталъ главнымъ орудіемъ, при помощи котораго господствующая вѣра каждаго столѣтія строила свои укрѣпленія [3]). Пока имъ пользовались свободно, онъ представлялъ собою невинную игру воображенія, затрагивавшую лишь поверхность истины, и потому былъ безвреденъ; но онъ сталъ рабомъ догматики и тираномъ мысли съ тѣхъ поръ, какъ получилъ авторитетъ, т.-е. когда утвердилось убѣжденіе, что только тотъ иносказательный смыслъ, который признанъ большинствомъ, и есть истина, и когда этотъ послѣдній сталъ традиціоннымъ, такъ что одно поколѣніе было вынуждено признать символическія толкованія предшествовавшаго. Но и помимо своей связи съ догматикой, методъ имѣлъ и свою исторію и опредѣленную цѣнность, которыя со временемъ скорѣе возрастали, чѣмъ уменьшались: онъ обогатилъ литературу книгами, которыя хотя и представляли мало цѣнности для специфической цѣли толкованій, но все же служили свидѣтельствомъ возвышенной и плодотворной мысли. Правда, бо́льшую пользу онъ принесъ искусству, чѣмъ литературѣ, ибо безъ него поэзія жизни была бы неизмѣримо бѣднѣе. Хотя Данте и безъ него, навѣрное, получилъ бы творческій импульсъ, но «Божественной комедіи» не сотворилъ бы; и если бы Рафаэль и писалъ картины вообще, то все-таки святой Цециліи онъ не могъ бы создать, и, наконецъ, если бы при отсутствіи аллегоріи и строились готическіе соборы, то архитекторы не сумѣли бы вло-

---

[1]) Ср. Kihn, Theodor v. Mopsuestia u. Julius Africanus als Exegeten, 1880, стр. 7.

[2]) J. G. Rosenmüller, Historia interpretationis, 3, $_{161}$. Письмо перепечатано вмѣстѣ съ прочими отрывками сочиненій Юлія Африкана у Routh, «Reliquiae sacrae», [2], 2, $_{225}$, sqq. (кромѣ того, въ изданіяхъ Оригена передъ его epistola ad Africanum).

[3]) Смотри главу: «Писаніе и мистическое толкованіе его» въ «Опытѣ развитія христіанскаго ученія», Ньюмэнъ, особенно на стр. 324 (2-ое изданіе): «можетъ считаться почти историческимъ закономъ, что мистическое толкованіе и православіе или будутъ вмѣстѣ держаться, или вмѣстѣ погибнутъ».

жить въ свое творчество ту возвышенную символику, которая сама по себѣ имѣетъ религіозно-воспитательное значеніе. Аллегорія живетъ и до сихъ поръ, потому что она основывается на такой сторонѣ человѣческой природы, которую нелегко уничтожить. То, что ей придавало цѣну въ литературѣ прошлаго, по отношенію къ настоящему сводится въ конечномъ выводѣ къ тому, что жизнь наша окружена явленіями, которыхъ мы не можемъ постичь, что рожденіе и смерть наши покрыты мракомъ, и что поэтому и все обыденное въ жизни представляетъ собою цѣпь, не имѣющую ни начала, ни конца.

Однако, противъ этого метода возстаютъ два современныхъ принципа. Одинъ касается всей литературы въ одинаковой степени, какъ духовной, такъ и свѣтской, и заключается въ томъ, что мысли прошлаго относятся только къ нему и потому должны быть объясняемы изъ него. Чары, нѣкогда присущія письменнымъ знакамъ, исчезли, и написанное слово въ настоящее время не имѣетъ большей цѣны, чѣмъ устное, а устное должно быть понято въ томъ смыслѣ, въ которомъ его употребилъ говорившій, и притомъ въ моментъ употребленія. Конечно, существовали сочинители загадокъ и люди, выражавшіеся образно, но они составляли ничтожное меньшинство. Были и такіе, которые писали аллегорически для того, чтобы откровенное слово не выдало ихъ, какъ, напр., Цицеронъ говоритъ про себя въ письмѣ къ Аттику. Но подобныя проблематичныя сочиненія предназначались всегда лишь для извѣстнаго времени и были въ употребленіи временно; взглядъ же, что вся древняя литература состоитъ изъ загадокъ, разрѣшеніемъ которыхъ должна заниматься современная литература,—навсегда устраненъ.

Второй принципъ касается спеціально духовной литературы и заключается въ томъ, что духъ Божій не переставалъ открываться людямъ и теперь, и что намъ важно знать не только то, что онъ повѣдалъ людямъ прошлыхъ дней, но и то, что онъ еще продолжаетъ говорить намъ. Поэтому толкованіе должно заниматься не только прошлымъ, но и настоящимъ. Мы можемъ, конечно, вѣрить, что голосъ Божій раздавался и раньше, но намъ трудно допустить, чтобы онъ заглохъ, оставаясь лишь эхомъ съ горъ Іудейскихъ. Мы вѣримъ, что прогрессъ существуетъ и въ области религіи такъ же, какъ и во всей остальной жизни, но намъ съ трудомъ вѣрится, чтобы этотъ прогрессъ внезапно остановился 1500 лѣтъ тому назадъ. Изученіе природы и исторіи раскрыло намъ новые принципы религіозной жизни и иныя требованія религіозной вѣры; эти послѣднія подвергаютъ элементы божественнаго внутри насъ сокровеннѣйшей самокритикѣ и господствуютъ надъ проявленіемъ божественности внѣ насъ. Человѣкъ, будучи слугой и толкователемъ природы, является все же, и даже именно вслѣдствіе этого,—слугой и толкователемъ живого Бога.

ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Греческое и христіанское краснорѣчіе.

Литература извѣстной эпохи обыкновенно измѣряется наиболѣе видными произведеніями ея, а литературный уровень одного періода сравнительно съ другимъ обыкновенно опредѣляется сопоставленіемъ самыхъ выдающихся произведеній обоихъ періодовъ. Мы оцѣниваемъ, напримѣръ, вѣкъ Перикла въ Аѳинахъ, Августа въ Римѣ, Елизаветы въ Англіи выше, чѣмъ хотя бы эпоху Птолемеевъ, Траяна или Георгія I, называя первые—«золотыми», а послѣдніе—«серебряными» вѣками. Не подлежитъ сомнѣнію, что съ литературной точки зрѣнія подобный способъ сравнительной оцѣнки, выдѣляющій

литературу изъ исторіи и соціальной жизни, самъ по себѣ правиленъ, но въ результатѣ оказывается, что благодаря ему нѣкоторые историческіе періоды оцѣнены несправедливо, напр., тѣ эпохи, которыя отличались большимъ обиліемъ литературныхъ произведеній при сравнительно низкомъ уровнѣ ихъ. Это касается и той эпохи, которую мы разсматриваемъ въ настоящее время, и которая не произвела никакихъ первоклассныхъ писателей. Она создавала лишь подъ вліяніемъ искусственнаго давленія, а не изъ свободнаго внутренняго побужденія. Она лишь воспроизводила прежніе образцы, не обладая сама творческою силою; она предпочитала критиковать, чѣмъ создавать новое, и потому литература ея родилась не отъ вдохновеннаго, свободнаго внутренняго импульса, а отъ осторожной сдержанности, появляющейся обыкновенно въ пору утраченныхъ надеждъ. Но, подобно тому, какъ для натуралиста вечернее тепло составляетъ такой же предметъ изслѣдованія, какъ и полуденный зной, точно такъ же и историку, изучающему міровую исторію, надлежитъ въ той же мѣрѣ заниматься серебрянымъ вѣкомъ какой-нибудь національной литературы, какъ и золотымъ вѣкомъ ея.

Трудно найти подходящее слово, чтобы имъ выразить наиболѣе характерную форму этой литературы. Лучше всего еще подходитъ парадоксальное выраженіе «литература viva-voce». Возникла она и развивалась, главнымъ образомъ, въ той части имперіи, въ которой христіанство чаще и тѣснѣе всего соприкасалось съ греческою жизнью. Она была продуктомъ охарактеризованныхъ выше риторическихъ школъ, въ которыхъ занятія профессора сводились къ тому, чтобы объяснять свои правила и демонстрировать студентамъ свои собственные опыты въ видѣ образцовъ [1]). Подобныя сочиненія представляли собою, главнымъ образомъ, упражненія въ веденіи юридическихъ процессовъ, т.-е., въ обвиненіи и защитѣ извѣстныхъ лицъ. По необходимости приходилось чаще прибѣгать къ фиктивнымъ, чѣмъ къ дѣйствительнымъ дѣламъ; но такъ какъ въ виду имѣлась всегда практическая цѣль, то эти упражненія очень близко затрагивали интересы обыденной жизни. Со временемъ обычай изученія риторики, какъ составной части общаго образованія, получилъ болѣе широкое распространеніе; вмѣстѣ съ тѣмъ, расширилась и область риторическихъ упражненій въ школахъ, благодаря древней литературѣ, которая пользовалась глубоко укоренившимся уваженіемъ [2]), явившимся результатомъ оскудѣнія собственной продуктивности, а равно и въ силу національной гордости [3]). Съ одной стороны риторика порвала фиктивную связь съ судомъ, съ другой—превратилась въ непосредственное воспроизведеніе стиля прежнихъ писателей. Такимъ образомъ, отъ старой риторики, т.-е. изученія аргументаціи и юридической терминологіи съ цѣлью практическаго приложенія на судѣ, отдѣлилась новая риторика, которая обыкновенно обозначается спеціальнымъ названіемъ софистики,

Софистика въ большинствѣ случаевъ шла по старымъ путямъ, и литературные продукты ея сохранили за собою прежнее названіе «упражненій» (μελέται), какъбудто они все еще оставались опытами настоящихъ процессуальныхъ рѣчей. Они раздѣ-

---

[1]) Я старался ограничить свое изложеніе лишь настоящей греческой риторикой. Изложеніе у римскихъ авторовъ, особенно у Квинтиліана, въ существенныхъ чертахъ согласуется съ этимъ, несмотря на нѣкоторыя частичныя разногласія. Лучшій изъ новыхъ очерковъ греческихъ обычаевъ принадлежитъ Кайзеру въ его изданіи сочиненій Филострата, Предисловіе (Цюрихъ, 1844, Лейпцигъ 1871, т. 2).

[2]) E. Rohde, «Греческій романъ и его предшественники». Лейпцигъ 1876, стр. 297.

[3]) Существовала разница между τὰ δικανικά и τὰ ἀμφὶ μελέτην, а эти два вида отличались отъ τὰ πολιτικά (напр., у Филострата Vitae Soph., II, 20, p. 103, Kays.). Въ одномъ мѣстѣ Филостратъ выражается о софистѣ: что «онъ слишкомъ литераторъ, чтобы быть хорошимъ адвокатомъ, и все же онъ слишкомъ адвокатъ, чтобы быть хорошимъ литераторомъ». Ibid., II, 23, 4, p. 108.

лялись на два класса, Theses и Hypotheses, получившихъ свои названія отъ того, какъ опредѣлялся или обозначался предметъ [1]). Послѣдній способъ былъ болѣе извѣстенъ. Предметы, трактуемые въ упражненіяхъ, отчасти представляли свободный вымыселъ, отчасти же были заимствованы изъ исторіи. Подходящимъ примѣромъ первой группы является тираноубійца Лукіана со слѣдующимъ сюжетомъ: одинъ человѣкъ отправляется въ крѣпость города съ цѣлью убить тирана. Не нашедши, однако, самого тирана, онъ убиваетъ его сына. Когда тиранъ входитъ и видитъ сына съ мечомъ въ груди, онъ самъ закалываетъ себя. Тѣмъ не менѣе, убійца требуетъ себѣ вознагражденія за убійство тирана. Для второй группы сюжетовъ можно привести слѣдующіе примѣры: «Демосѳенъ самъ защищается противъ обвиненія въ томъ, будто онъ принялъ взятку, предложенную Демодомъ» [2]); или «подъ Сиракузами раненые аѳиняне умоляютъ своихъ товарищей, возвращающихся въ Аѳины, убить ихъ [3])». Область гомеровскихъ сказаній въ особенности служила неисчерпаемой сокровищницей подобныхъ темъ, персидскія войны—гораздо менѣе. «Согласенъ ли ты выслушать разумную рѣчь объ Агамемнонѣ, или усталъ уже слушать о немъ?—спрашиваетъ Діонъ Хрисостомъ въ одномъ изъ своихъ діалоговъ [4])?—«Я былъ бы не прочь выслушать рѣчь объ Адрастѣ или Танталѣ или Пелопѣ, если бы я былъ въ состояніи извлечь изъ нея пользу»,—гласитъ вѣжливый отвѣтъ. При разработкѣ сюжетовъ обѣихъ группъ особенное вниманіе обращалось на драматическіе эффекты. Всякое лицо, вымышленное или историческое, должно было говорить своимъ характернымъ стилемъ [5]); затѣмъ «упражненія» декламировались съ соотвѣтствующею интонаціею [6]), а иногда драматическое впечатлѣніе усиливалось также введеніемъ двухъ и болѣе дѣйствующихъ лицъ. Такъ, напр., одна изъ сохранившихся рѣчей Діона Хрисостома состоитъ изъ спора между Одиссеемъ и Филоктетомъ [7]), написаннаго въ стилѣ и на языкѣ трагиковъ.

Этотъ видъ софистики, помимо его связи съ жизнью той эпохи, интересенъ еще въ двухъ отношеніяхъ. Съ одной стороны, онъ породилъ греческій романъ, являющійся, въ свою очередь, предшественникомъ средневѣкового и новѣйшаго романа [8]). Яркій примѣръ такого софистическаго романа въ христіанской литературѣ представляютъ собою такъ называемыя Климентовы гомиліи и Recognitiones, въ не-христіанской же литературѣ Филостратова жизнь Аполлонія Тіанскаго. Съ другой стороны, изъ этого вида софистики возникли сочиненія, составленныя въ стилѣ древнихъ авторовъ, которыя, хотя и вошли, по большей части, въ полныя собранія произведеній этихъ послѣднихъ, однако, обнаруживаютъ

---

[1]) Лучше всего формулировалъ различіе Квинтиліанъ (Institut. III 55), который также приводитъ соотвѣтствующія латинскія выраженія: infinitae (quaestiones) sunt quae remotis personis et temporibus et locis ceterisque similibus in utramque partem tractantur, quod Graeci θέσιν dicunt, Cicero propositum... finitae autem sunt ex complexu rerum, personarum, temporum ceterorumque: hae ὑποθέσεις a Gracis dicuntur, causae a nostris; in his omnis quaestio videtur circa res personasque consistere.

[2]) Philostrat. Vit. Soph. I 25, $_{7, 16}$.

[3]) Philostrat, l. c., II, 5, $_{3}$.

[4]) Dio Chrysostom. Orat. LVI (opp. 2, 176).

[5]) Это называлось Prosopopoea, см. Theon. Progymnasm. 10 (2 $_{115}$ ed. Spengel) Quintil. Instit. III, 8, $_{49}$; IX, 2, $_{29}$. Иногда употребляется также выраженіе ὑποκρίνεσθαι, напр., у Филострата Vit. Soph. I, 21, $_{5}$, по поводу Скопеліана, который въ темахъ, заимствованныхъ изъ Персидскихъ войнъ, такъ горячился, что одинъ изъ его коллегъ замѣтилъ ему, что онъ бьетъ въ бубны. «Да,—отвѣчалъ онъ:—я это дѣлаю, но бубны мои—это щитъ Аянта».

[6]) «Они придаютъ своему голосу сладкозвучность при помощи музыкальной интонаціи, модуляціи звуковъ и колоратуры» (Plutarch de aud. 7. (p. 41 D). Такъ, въ Римѣ про Фаворина говорилось, что онъ «очаровалъ даже тѣхъ, которые не понимали по-гречески, звуками голоса, выразительнымъ взоромъ и ритмомъ словъ». Philostrat. Vitae Soph. I, 8, $_{4}$ (p. 208).

[7]) Dio Chrysost. Orat. LIX (2, $_{137}$ сл.)

[8]) Rohde, «Der griechische Roman», стр. 336 сл.

свое позднѣйшее происхожденіе либо своею скудостью мысли, либо невольно проскальзывающими въ нихъ выраженіями позднѣйшаго языка, какъ, напр., платоновскій «Эриксидъ» [1]).

Хотя софистика, такимъ образомъ, преимущественно выросла изъ риторики, но корни ея находились равнымъ образомъ и въ философіи, почему ее называли также философствующей риторикой [2]). Съ этого времени она отбрасываетъ фикцію суда или собранія и развиваетъ въ пространныхъ рѣчахъ иныя темы изъ области этики и богословія. Произведенія ея выражались уже въ формѣ не «упражненій», а «бесѣдъ» (διαλέξεις) [3]). Она создавала проповѣдь и вырабатывала не только новую литературную форму, но и новый видъ дикціи. Тотъ классъ людей, противъ которыхъ боролся еще Платонъ, затерялся въ обширномъ классѣ учителей, ставшихъ теперь спеціалистами, частью грамматиками, частью риторами. Слово же «софистъ», на которое нападки Платона все-таки наложили неизгладимое клеймо, осталось въ употребленіи отчасти какъ общее названіе, отчасти же какъ спеціальное наименованіе для публичныхъ разсказчиковъ. Отъ философовъ софисты отличались тѣмъ, что они наружнымъ своимъ видомъ не обнаруживали своей обособленности отъ остального міра и особымъ костюмомъ не показывали, что они исповѣдывали высшее пониманіе жизни [4]). Напротивъ, они являлись истинными сынами своего времени. Нѣкоторые изъ нихъ имѣли постоянное мѣстожительство и регулярно читали свои доклады, между тѣмъ какъ другіе переходили съ мѣста на мѣсто. Доступъ на ихъ чтенія можно было получать путемъ приглашеній, а такъ какъ въ то время не было ни афишъ, ни колоколовъ, то эти приглашенія были личныя и производились либо посредствомъ «карточекъ» и «программъ», либо устно: «приходи и послушай мою предстоящую лекцію» [5]). Иногда посылался разсыльный, но иногда и самъ софистъ обходилъ людей, стучался въ двери и обѣщалъ изящную рѣчь [6]).

Аудиторія странствующаго софиста носила характеръ, обычный для народа, проводящаго значительную часть своей жизни на улицѣ. Если появлялся иногородный софистъ, котораго можно было узнать по его костюму, и которому предшествовала особенная слава, то, по выраженію Ѳемистія [7]), народъ прилипалъ къ нему какъ желѣзныя опилки къ магниту. А если въ этомъ мѣстѣ постоянно жилъ какой-нибудь другой софистъ, то оба выступали передъ публикою подобно тому, какъ въ настоящее время какой-нибудь знаменитый скрипачъ изъ Парижа или Вѣны участвуетъ въ концертѣ вмѣстѣ съ первымъ мѣстнымъ виртуозомъ. Это было не только дѣломъ сословной чести, но и долгомъ, отъ котораго

---

[1]) Это пріобрѣтенное практикою умѣніе пользоваться различными стилистическими пріемами столь же важно для христіанской литературы, какъ и для нехристіанской. Подходящій предметъ для изученія изъ послѣдней представляетъ собою Арріанъ, «хамелеонообразная стилистика» котораго поочередно копируетъ Ѳукидида, Геродота и Ксенофонта (Кайбель, Діонисій Галикарнасскій и софистика, Hermes 20 (1885), стр. 508.

[2]) Philostrat. Vit. Soph. I, prooem., p. 202.

[3]) Относительно этого различенія ср. предисловіе Кайзера въ его изданіи Филострата p. VII.

[4]) Филостратъ говоритъ Vit. Sophist. II, 3, (p. 245), что знаменитый софистъ Аристоклъ былъ раньше перипатетикомъ, «грязнымъ, нечесанымъ и дурно одѣтымъ»; когда же онъ сдѣлался софистомъ, то стеръ съ себя грязь и украсилъ свою жизнь наслажденіями и музыкальными радостями. Объ одеждѣ философовъ см. ниже, лекцію VI.

[5]) Epictet Dissert. III, 21, $_6$; 23, $_6$; 23, $_{26}$. Plinius, ep. III, 18, $_4$ (приглашеніе на лекціи), non per codicillos (пригласительныя карточки), non per libellos (программы, вѣроятно, съ краткими выдержками) sed, si commodum esset» et «si valde vacaret» admoniti. Cp. Lucian, Hermotimus 11, гдѣ изображенъ софистъ, вывѣшивающій дощечку надъ дверью съ надписью: «сегодня лекціи нѣтъ».

[6]) Филостратъ (Vit. Soph. II, 10, $_5$) разсказываетъ, что въ Римѣ господствовало также увлеченіе софистомъ Адріаномъ, что, когда являлся его посланный съ извѣщеніемъ о предстоящей лекціи, народъ, находясь въ сенатѣ или въ циркѣ, вскакивалъ со своихъ мѣстъ и стремился въ Атеней, чтобы его слушать. Ср. Синесій Діонъ (у Діона Хрисостома 2, 342, $_8$. ed. Dind.).

[7]) Themist., Oratio, XXIII (p. 360 ed. Dind.).

нельзя было отказаться. Плутархъ [1]) приводитъ разсказъ о софистѣ, по имени Нигръ, который прибылъ въ одинъ городъ въ Галатіи, гдѣ также жилъ профессоръ софистики. Этотъ послѣдній читалъ лекцію, а у Нигра, къ несчастью, застряла въ горлѣ рыбья кость, мѣшавшая ему говорить. Однако, такъ какъ ему предстояло или говорить, или утратить свою репутацію, то онъ предпочелъ говорить, хотя этимъ получилъ воспаленіе, отъ котораго и умеръ. Болѣе подробный разсказъ встрѣчается у Филострата [2]): Александръ Пелоплатонъ долженъ былъ вступить въ Аѳинахъ въ дружественный диспутъ съ Геродомъ Аттикомъ. Публика толпами стремилась къ театру на площади Керамика и долго ждала появленія Герода, а такъ какъ онъ сильно запоздалъ, то она разсердилась, вообразивъ, что тутъ скрывается хитрость, и потребовала отъ Александра, чтобы онъ началъ диспутъ еще до появленія Герода. Когда тотъ, наконецъ, явился, Александръ внезапно перемѣнилъ роль, а Геродъ сталъ ему вторить, и весь диспутъ превратился въ прелестный обмѣнъ знаковъ вѣжливости. «Мы, софисты,—сказалъ Александръ,—всѣ лишь дилетанты сравнительно съ тобою».

Иногда софисты являлись также на великія празднества, напр., въ Олимпію, чтобы показать тамъ свое искусство. Лукіанъ разсказываетъ исторію [3]) объ одномъ изъ нихъ, который разукрасился, какъ ворона, чужими перьями, взятыми у другихъ ораторовъ, съ тѣмъ, чтобы приготовить великолѣпную рѣчь о Пиѳагорѣ. Онъ разсчитывалъ прославиться ею, сдѣлавъ видъ, что это его импровизація, и потому условился съ другимъ, котораго онъ посвятилъ въ эту тайну, чтобы публика выбрала для него именно эту тему. Но обманъ былъ настолько прозраченъ, что нѣкоторымъ слушателямъ доставляло удовольствіе отмѣчать вслухъ тѣ и другія мѣста именами ихъ настоящихъ авторовъ, и, наконецъ, раздался всеобщій смѣхъ, къ которому присоединился и самъ ораторъ. Діонъ Хрисостомъ [4]) набросалъ картину жизни на публичной площади въ Коринѳѣ во время истмійскихъ игръ, говоря, что это изображеніе такъ же вѣрно для эпохи Діогена, какъ и для его времени. «Тутъ можно послушать не мало жалкихъ софистовъ, изъ которыхъ одинъ старается перекричать другого; можно услыхать, какъ авторъ книги читаетъ вслухъ свою глупую стряпню, какъ поэтъ распѣваетъ свои стихи при одобреніи окружающихъ, какъ фокусникъ продѣлываетъ свои фокусы, какъ прорицатели объявляютъ свои мысли о будущемъ, какъ тысячи риторовъ развиваютъ свои процессы, и столько же купцовъ обдѣлываютъ свои дѣла, каждый по своему вкусу».

Обстановка публичныхъ лекцій носила разнообразный характеръ. Онѣ происходили либо въ частномъ жилищѣ, либо въ театрѣ, либо въ настоящей аудиторіи. Профессоръ выступалъ въ своемъ «облаченіи» или надѣвалъ его на глазахъ публики. Затѣмъ онъ по ступенямъ взбирался на каѳедру и поднималъ сидѣніе такъ, какъ ему было удобно [5]). Послѣ этого онъ читалъ вступленіе, а иногда прямо приступалъ къ сути дѣла (in medias res). Часто онъ предоставлялъ выборъ темы публикѣ [6]), изъявляя свою готовность гово-

---

[1]) Plutarch, de sanitat. praecept., I, 14, p. 131, A.

[2]) Philostrat., Vit. Soph., II, 5, $_3$.

[3]) Lucian, Pseudolog., 5 seq.

[4]) Dio Chrysost, Orat., VIII (1, 145).

[5]) Epictet, Dissert., III, 23, $_{35}$. Иначе Плиній младшій говоритъ объ Исеѣ (ep. II, 3, $_2$): «surgit, a m i c i t u r, incipit», точно онъ надѣлъ облаченіе лишь на глазахъ публики.

[6]) Плиній младшій (ep., II, 3, $_1$) говоритъ объ Исеѣ: praefationes tersae, graciles, dulces, graves interdum et erectae. Poscit controversias plures, electionem auditoribus permittit, saepe etiam partes. Philostrat. (Vitae Sophist. I, 24, $_2$) разсказываетъ о томъ, какъ Маркъ изъ Византіи отправился однажды въ аудиторію Полемона и сѣлъ тамъ среди публики. Нѣкоторые его здѣсь узнали, шепнули другъ другу объ этомъ, и, когда Полемонъ просилъ назначить тему, всѣ взоры обратились на Марка. «Что это значитъ, что вы указываете на этого мужика»?—спрашиваетъ Полемонъ, глядя на косматую бороду Марка: «этотъ вамъ едва ли выберетъ тему».—«Я не только

рить на всякую тему. Но искусство его заключалось, между прочимъ, и въ томъ, чтобы повліять на выборъ темы или дать послѣдней такой оборотъ, чтобы имѣть возможность вклеить въ рѣчь то, что заранѣе было подготовлено. «Память его изумительна,—говоритъ Плиній объ Исеѣ;—онъ наизусть повторяетъ то, что онъ разъ раньше импровизировалъ, и память ему не измѣняетъ ни въ единомъ словѣ» [1]). «Послѣ того, какъ публика назначитъ вамъ тему,—говоритъ Лукіанъ [2]) въ своемъ сатирическомъ руководствѣ для ораторовъ,—прямо пускайтесь во всю, говорите смѣло все, что вамъ придетъ на языкъ, и помните только, что сначала должна идти первая часть, а затѣмъ вторая. Весь секретъ только въ томъ, чтобы шагать впередъ и не дѣлать никакихъ паузъ. Когда вамъ въ Аѳинахъ нужно говорить рѣчь о прелюбодѣяніи, то говорите о правахъ у индовъ и персовъ. Кромѣ того, вы должны имѣть наготовѣ слова о Мараѳонѣ и Кинегирѣ. Про Аѳонскую гору вы должны говорить, что она «огибается на пути», про Геллеспонтъ, что «переправа черезъ него совершается на мостахъ», солнце должно «омрачаться тучею мидійскихъ стрѣлъ»... а о Саламинѣ, Артемисіи, Платеѣ и т. п. должно упоминаться почаще. Къ тому еще, какъ я уже выше сказалъ, аттическія словечки должны покрывать вашу рѣчь какъ цвѣты; безразлично, нужны ли они или нѣтъ, такъ какъ это очень миленькія словечки, ничего не означающія».

Если рѣчь оратора не прерывалась знаками одобренія, то это было для него разочарованіемъ. «Софистъ легко сбивается съ толку въ импровизированной рѣчи,—говоритъ Филостратъ [3]), когда публика внимаетъ ему серьезно и скупится на аплодисменты».—«Всѣ они прислушиваются—говоритъ Діонъ Хрисостомъ [4])—къ шопоту толпы,... подобно человѣку, идущему во тьмѣ; всѣ они добиваются лишь аплодисментовъ и криковъ одобренія».—«Мнѣ нужно твое одобреніе»,—говоритъ одинъ изъ этихъ софистовъ Эпиктету [5]).—«Что ты хочешь этимъ сказать»?—спрашиваетъ на это философъ.—«О, мнѣ нужно, чтобы ты кричалъ: браво! чудесно!»—отвѣчаетъ тотъ. Кромѣ этихъ обычныхъ возгласовъ, нерѣдки были и другіе, какъ-то: «божественно! небесно! безподобно!» [6]), сопровождаемые хлопаніемъ въ ладони, топаніемъ ногъ и движеніями рукъ.—«Почаще приглашайте къ себѣ на лекцію вашихъ друзей,—говоритъ Лукіанъ въ своемъ сатирическомъ «Руководствѣ» [7]),—а когда они увидятъ, что вы спотыкаетесь въ своей рѣчи, то пусть они покроютъ ваши расходы на ужинъ тѣмъ, что теперь протянутъ руки для аплодисментовъ; пока же продолжаются эти знаки одобренія, вы успѣете сообразить, что вамъ нужно дальше сказать». Конечно, иногда слушатели выражали и свое неудовольствіе. «Признакъ хорошаго слушателя—говоритъ Плутархъ [8])—заключается въ томъ, что онъ не завываетъ, какъ дворовая собака, тотчасъ же какъ только ему что-нибудь не нравится, а отсрочиваетъ нѣсколько свое неудовольствіе до конца рѣчи».

дамъ тебѣ тему,—отвѣчаетъ Маркъ,—но и самъ буду диспутировать съ тобою». Плутархъ (de audiendo [7, p. 42]) говоритъ о людяхъ, которые отправляются на словесный пиръ, чтобы предложить тему, изъ которой вышелъ бы толкъ, и которые не желаютъ слушать лекціи, въ которой ораторъ переливаетъ изъ пустого въ порожнее.

[1]) Plinius Jun., ep., II, 3, $_3$. Cp. Philostrat., Vit. Soph., I, 20, $_2$. Ученикъ его, Діонисій Милетскій, обладалъ такою удивительною памятью и обучалъ своихъ учениковъ искусству запоминанія настолько успѣшно, что люди считали это за колдовство. Philostrat., l. c., I, 22, $_2$.

[2]) Lucian, Rhetor. praecept., 18.

[3]) Philostrat. Vit. Soph., II, 26, $_3$.

[4]) Dio Chrysost. Orat., XXXII (1, $_{442}$).

[5]) Epictet, Dissert., III, 23, $_{24}$.

[6]) Плутархъ (de audiendo 15 [p. 46]) говоритъ о характерныхъ и необыкновенныхъ словахъ, вошедшихъ въ употребленіе; прежнія выраженія были недостаточно сильны для этого.

[7]) Lucian, Rhet. praecept., 21.

[8]) Plutarch, de audiendo, 4 (p. 39, B.).

По окончаніи рѣчи профессоръ обыкновенно обходилъ своихъ слушателей. «Что ты думаешь о сегодняшней лекціи»?—спрашиваетъ одинъ изъ нихъ Эпиктета [1]).—«Поистинѣ, мнѣ казалось, что вы—достойный удивленія человѣкъ».—«А что ты думаешь о моемъ лучшемъ мѣстѣ»?—«Какое же это было»?—«Тамъ, гдѣ я описывалъ Пана и нимфъ».—«Ахъ, оно было замѣчательно удачно». Приведемъ другой анекдотъ изъ Эпиктета [2]). «Очень много публики сегодня»,—говоритъ профессоръ.—«Да, очень много».—«Пятьсотъ, по моему счету».—«Что ты! тутъ никакъ не меньше тысячи».—«Да, вѣдь, это больше, чѣмъ у Діона; я удивляюсь, отчего это? Да, да, люди умѣютъ цѣнить то, что я говорю»!—«Красота, профессоръ, въ состояніи трогать даже камни»!

Профессора искали денегъ и славы. Наиболѣе выдающіеся среди нихъ принадлежали къ самымъ виднымъ людямъ того времени. Это были любимцы общества, а часто и властелины его [3]). Ихъ услугами пользовалась община во внутреннихъ дѣлахъ управленія, а также и для посольствъ [4]). Иногда профессора получали даже почетный гонораръ и содержались, такимъ образомъ, на государственный счетъ. Ихъ назначали сенаторами, иногда даже и намѣстниками областей [5]). Послѣ ихъ смерти имъ воздвигались памятники, что, между прочимъ, случалось иногда и при жизни ихъ [6]). Надписи на нѣкоторыхъ изъ этихъ памятниковъ упоминаются у историковъ, другія даже сохранились. Такъ, напр., на статуѣ Проересія въ Римѣ [7]) была надпись: «царь городовъ, царю краснорѣчія». На сохранившемся цоколѣ колонны въ Атталеѣ [8]) написано: «одинъ изъ семи мудрецовъ, хотя ему еще нѣтъ и 25 лѣтъ». Наконецъ, на цоколѣ въ Паріи [9]) найдена надпись, превосходящая еще предыдущія: «онъ все подчинилъ своему краснорѣчію».

Само собою разумѣется, что софисты выступали обыкновенно съ большимъ сознаніемъ своего достоинства. Въ этомъ смыслѣ о нихъ сообщались разные случаи. Филостратъ разсказываетъ слѣдующее: когда императоръ Антонинъ Благочестивый на пути своемъ прибылъ въ Смирну, онъ, согласно императорскому обычаю, хотѣлъ остановиться въ лучшемъ домѣ города, у самаго знатнаго обывателя. Домъ этотъ принадлежалъ софисту Полемону, который узналъ о прибытіи императора какъ-разъ во время своего отсутствія изъ дому. Однако, онъ вернулся домой лишь ночью, покончивши со своими дѣлами, и сталъ громко кричать, что его выгоняютъ изъ его собственнаго дома, такъ что императоръ снова покинулъ этотъ домъ [10]). Обычное прозвище софистовъ было ἀλαζών, слово,

---

[1]) Epictet, Dissert., III, 23, $_{11}$.

[2]) Epictet, Dissert, III, 23, $_{19}$.

[3]) «Онъ властвовалъ надъ Аѳинами», говоритъ Евнапій о софистѣ Юліанѣ (Vita Julian., p. 68).

[4]) Philostrat., Vit. Soph., I, 21, $_{6}$, о Скопеліанѣ: βασίλειοι δὲ αὐτοῦ πρεσβεῖαι πολλαὶ μέν, καὶ γάρ τις καὶ ἀγαθὴ τύχη ξυνηκολούθει τῷ πρεσβεύοντι, l. c., I, 24, $_{3}$, о Маркѣ Византійскомъ; I, 25, $_{1}$, $_{5}$, о Полемонѣ; II, 5, $_{2}$, объ Александрѣ Пелоплатонѣ.

[5]) Philostrat. Vit. Soph., I, 22, $_{5}$, о Діонисіи Милетскомъ. Тоже о Полемонѣ, I, 25, $_{3}$.

[6]) Надпись на одной изъ статуй, упомянутыхъ у Филострата (Vit. Soph., I, 23, $_{3}$), какъ статуя, воздвигнутая въ Аѳинахъ въ честь Лолліана, найдена нѣсколько лѣтъ тому назадъ около Пропилей. Dittenberger CJA, 3 № 625, ср. Welcker, Rhein. Museum № F, 1, 210 и монографію Kayser'а: P. Hordeonius Lollianus, Гейдельбергъ, 1841. За надписью слѣдуетъ эпиграмма. Филостратъ (Vit. Soph., I, 25, $_{26}$) сомнѣвается въ подлинности преданія, будто Полемонъ умеръ въ Смирнѣ на основаніи того, что тамъ не сохранилось памятника его; если бы онъ умеръ тамъ, то «ни одинъ изъ тамошнихъ великолѣпныхъ храмовъ не считался бы черезчуръ великимъ для того, чтобы послужить ему гробницею.

[7]) Eunap., Vita Prohaer., p. 90.

[8]) Bulletin de correspondance Hellénique, 1886, p. 157.

[9]) Mittheil d. deutsch. Archäol. Instituts in Athen, 1884, стр. 61.

[10]) Филостратъ (Vit Soph., I, 25, $_{3}$, p. 228) разказываетъ эту исторію съ великолѣпнымъ юморомъ и прибавляетъ еще два анекдота, изъ которыхъ видно, что эта сцена скорѣе разсмѣшила императора, чѣмъ раздосадовала его. Объ этомъ же софистѣ говорили, что онъ «привыкъ говорить съ городами, какъ властелинъ, съ царями какъ старшій и съ богами—какъ равный». Philostrat, l. c., I, 25, $_{4}$.

для котораго современная рѣчь не имѣетъ соотвѣтствующаго выраженія. Оно обозначаетъ одновременно и хвастуна и шарлатана.

Серьезные люди по справедливости могли поставить въ упрекъ софистамъ то, въ чемъ уже Платонъ упрекнулъ ихъ предшественниковъ, а именно ихъ неискренность и то, что они торговали своимъ знаніемъ.

1. Дѣйствительно, рѣчи софистовъ, какъ литературнаго, такъ и моральнаго характера, были предметомъ торговли [1]). Плата, которую получалъ видный софистъ, приблизительно соотвѣтствовала гонорару современной примадонны [2]). Упрекъ, который заслужили софисты, заключается не столько въ томъ, что они торговали своими рѣчами, сколько въ томъ, что эти послѣднія имѣли для нихъ единственное значеніе,—значеніе товара. «Если бы они были только поэтами и риторами,—говоритъ Діонъ Хрисостомъ [3]),—то дѣла ихъ не были бы предосудительны, но если они, будучи философами, поступаютъ такъ лишь ради собственной выгоды и личной чести, а не ради вашей пользы, то это поистинѣ предосудительно». Самозащита Ѳемистія противъ этого упрека скорѣе искусна, чѣмъ убѣдительна: «когда я хочу заработать деньги,—говоритъ онъ,—мнѣ даютъ мину или двѣ, много-много одинъ талантъ; но разъ уже рѣчь зашла обо мнѣ, то я спрашиваю васъ: развѣ кто-нибудь, выслушавши меня, уходилъ отъ меня худшимъ? При этомъ замѣтьте, что я самъ ничего не требую; все—добровольный даръ [4])».

2. Болѣе серьезнымъ является упрекъ, касающійся нечестности софистовъ. Они утратили связь съ жизнью и были виновниками того, что сама философія казалась чѣмъ-то неправдивымъ. «Это не философы, а музыканты»,—говоритъ грубоватый старый стоикъ Музоній [5]). Но изъ этого не слѣдуетъ предположить, что всѣ они были шарлатанами. Какъ и въ настоящее время, тогда существовали смѣлые юноши, которые серьезно старались вырабатывать свое нравственное міровоззрѣніе. Но стремленіе къ морализированію было поглощено требованіями практической жизни. Софисты произносили свои проповѣди не потому, что они были серьезно озабочены исправленіемъ общества, а потому, что профессія эта пользовалась уваженіемъ, и потому, что существовала мода, предписывавшая проводить время въ выслушиваніи подобныхъ проповѣдей. «Толпа — говоритъ Плутархъ [6])—восхищается философомъ и любитъ, когда онъ ее занимаетъ на счетъ ближняго; если же философъ вздумаетъ оставить ближняго въ покоѣ и заговорить о вещахъ, касающихся самихъ слушателей, то они обижаются и считаютъ это неумѣстнымъ, ибо они всѣ думаютъ, что слушать философа въ его аудиторіи должно быть такъ же пріятно, какъ актера въ театрѣ... Это справедливо по отношенію къ софистамъ, ибо, когда софистъ спускается съ каѳедры и кладетъ свою рукопись въ сторону, онъ въ своей обыденной жизни является самымъ зауряднымъ человѣкомъ, подчиняющимся толпѣ. Но они не понимаютъ, что въ устахъ истиннаго философа серьезное слово и шутка, суровость и снисхожденіе, а еще болѣе личные намеки на каждаго отдѣльнаго слушателя приносятъ величайшую пользу тѣмъ, которые садятся у его ногъ, терпѣливо и внимательно прислушиваясь къ его словамъ».

Противъ этой системы, смѣшавшей въ одно цѣлое риторику и философію, началось

---

[1]) Dio Cassius, LXXI, 35, $_2$.

[2]) Отецъ Герода Аттика, напр., платилъ софисту Скопеліану жалованіе въ 15 талантовъ, къ которымъ самъ Аттикъ прибавилъ еще 15 тал. Philostrat, Vit. Soph., I, 21, $_7$ (p. 222).

[3]) Dio Chrysost. orat., XXXII (1, $_{403}$). Сенека (epist. XXIX) о нихъ говоритъ: philosophiam honestius neglexissent, quam vendunt. Максимъ Тирскій, Dissert., XXXIII, 8.

[4]) Themist., Orat., XXIII, p. 351. Вся рѣчь представляетъ собою протестъ противъ пренебреженія, оказываемаго всему сословію.

[5]) Музоній у Aul. Gellius, Noct. Attic., V, 1, $_1$.

[6]) Plutarch, de audiendo, 12, p. 43, E.

сильное противное теченіе. Помимо христіанскихъ авторовъ, у которыхъ слово «софистъ» является всегда браннымъ, были люди, особенно изъ школы позднѣйшихъ стоиковъ, которые открыто боролись противъ вышеупомянутой нечестности [1]). Интересны обвиненія, которыя знаменитый реформаторъ нравовъ, Эпиктетъ, возводитъ на ритора, явившагося къ нему [2]).

«Прежде всего отвѣть самъ себѣ на вопросъ, чѣмъ ты хочешь быть, затѣмъ дѣлай то, что ты долженъ дѣлать. Такъ должно быть почти во всѣхъ областяхъ жизни. Атлеты сначала опредѣляютъ, чѣмъ они хотятъ быть, и затѣмъ уже они дѣлаютъ дальнѣйшее... Итакъ, если ты скажешь: приходите и слушайте меня, я вамъ прочту лекцію, то помни прежде всего, что это не должно быть безцѣльно. Если же ты найдешь, что твоя рѣчь можетъ принести пользу кому-нибудь, то старайся, чтобы она была полезна именно въ желательномъ направленіи. (Предположи, что я кого-нибудь спрошу): «хочешь ты принести пользу или добиваешься похвалы»? Ты сейчасъ услышишь на это отвѣтъ: «какое мнѣ дѣло до похвалъ толпы»! И это хорошій отвѣтъ. Ибо также мало цѣны имѣетъ похвала для музыканта, если онъ настоящій музыкантъ, или для архитектора, если онъ архитекторъ. Итакъ, ты собираешься принести пользу? Чѣмъ же? Скажи и намъ, чтобы мы также спѣшили въ твою аудиторію! Но можетъ ли кто-нибудь помочь другимъ, если онъ предварительно не испробовалъ дѣла на себѣ самомъ?—Нѣтъ! Ибо никто не можетъ выстроить дома, не будучи архитекторомъ, и никто не сумѣетъ чинить башмаки, не будучи сапожникомъ.

Ты желаешь знать, лучше ли ты теперь сталъ? Приведи твои доводы, философъ!.. Не расхваливалъ ли ты недавно такого-то болѣе, чѣмъ онъ по-твоему этого заслуживалъ? Не льстилъ ли ты сыну того сенатора? Хотѣлъ бы ты, чтобы твои собственныя дѣти походили на него?—«Боже упаси»! Но зачѣмъ же ты его тогда превозносилъ и угождалъ ему?—«Онъ славный малый и усердный слушатель». Откуда ты это знаешь?—«Онъ восторгается моими лекціями». Вотъ ты и привелъ настоящую причину. А не думаешь ли ты, что эти люди въ глубинѣ сердца своего презираютъ тебя?—Я думаю, что когда кто-нибудь сознаетъ, что онъ никогда не дѣлалъ ничего хорошаго и даже не желалъ этого, и наталкивается на философа, который его называетъ возвышеннымъ, честнымъ и благороднымъ, то онъ спроситъ себя: «на что я нуженъ этому человѣку»? Или скажи мнѣ (если у тебя дѣло обстоитъ не такъ), какія же доказательства своего возвышеннаго характера онъ далъ тебѣ?—Нѣтъ сомнѣнія, что онъ нѣкоторое время былъ твоимъ слушателемъ; онъ слышалъ твои диспуты, твои толкованія,—но сталъ ли онъ скромнѣе и развилъ ли свое собственное самосознаніе?... Или онъ все еще считаетъ своего учителя за авторитетъ?

---

[1]) Очевидно, слово «софистъ» въ императорскій періодъ, въ началѣ и впослѣдствіи, имѣло двойной смыслъ. Съ одной стороны, оно употреблялось какъ почтенный титулъ; напр., у Лукіана Rhet. praecept. 1; Philostr., Vit. Soph., II, 31, $_1$; когда къ Эліану обращаются какъ къ «софисту», то онъ вовсе не польщенъ «величіемъ этого имени»; когда императоръ предлагалъ Ливанію высокій титулъ и санъ, то онъ отказался отъ этого, говоря, что быть софистомъ почетнѣе. Однако, у значительнаго числа авторовъ проглядываетъ пренебреженіе ко всему сословію софистовъ, какъ и къ названію ихъ; напр., Dio Chrysostom., Orat., IV (1, $_{70}$): «невѣжественному и хвастливому софисту», l. c., VIII (1, $_{151}$) «они квакаютъ какъ лягушки въ болотѣ» (l. c., X, 1, $_{161}$). «Это самые ничтожные люди, потому что они, несмотря на свое невѣжество, считаютъ себя мудрецами»; l. c., XII (1, $_{214}$): «они подобны павлинамъ и смотрятъ только на собственную славу и на число своихъ учениковъ, какъ павлины смотрятъ на свой хвостъ». Epictet, Diss., II, 20, $_{25}$. Marc. Aurel., Meditat., I, 16; VI, 30. Лукіанъ, Fugitiv, 10, сравниваетъ ихъ съ кентаврами. Maxim. Tyr., Diss., XXXIII, 8. Изъ христіанскихъ авторовъ для сравненія можно взять Климента Александрійскаго. Strom., I, 3, $_{22}$, p. 328, 10, $_{47}$, p. 343.

[2]) Epictet, Dissert., III, 23, $_{1-17}$, $_{27-38}$.

«Да, онъ еще почитаетъ его». Но потому ли онъ это дѣлаетъ, что слѣдитъ, какъ живетъ учитель?—Нѣтъ, глупецъ, но какъ подобаетъ говорить: лишь за это онъ тобою и восхищается.

* * *

(На самомъ дѣлѣ ты гонишься за аплодисментами; въ этомъ ты болѣе заинтересованъ, чѣмъ въ томъ, чтобы принести пользу, и поэтому ты приглашаешь людей придти и послушать тебя).

Нужно ли, дѣйствительно, чтобы философъ приглашалъ людей послушать его? Дѣло обстоитъ скорѣе такъ, какъ съ солнцемъ или съ пищею и напитками, къ которымъ люди сами тянутся; а потому и философъ привлекаетъ лишь тѣхъ людей, которые сами желаютъ сдѣлаться лучше. Какой же врачъ станетъ приглашать людей лѣчиться у него?.. (Представь только, какъ должно бы гласить настоящее приглашеніе со стороны философа): «Приглашаю тебя придти и выслушать, что твои дѣла плохи; что ты думаешь обо всемъ другомъ больше, чѣмъ о томъ, о чемъ тебѣ прежде всего надлежитъ думать; что ты не знаешь, что̀ хорошо и что дурно; что ты жалокъ и несчастенъ». Недурное приглашеніе! А если рѣчь философа этого не достигаетъ, то она мертва, какъ и самъ ораторъ. (Музоній) Руфъ обыкновенно говорилъ: «Если вы еще находите время меня хвалить, то поученіе мое было напрасно». Согласно съ этимъ, онъ обыкновенно говорилъ такъ, что каждый изъ насъ, сидѣвшихъ передъ нимъ, чувствовалъ себя обвиняемымъ на судѣ. Такъ онъ придерживался реальной жизни, такъ онъ умѣлъ выставлять каждому на видъ его прегрѣшенія.

«Аудиторія философа, о мужи, это лѣчебница; не радостно, но печально должны вы покидать ее. Ибо вы пришли не здоровые, а одинъ съ вывихнутымъ плечомъ, другой съ нарывомъ, этотъ съ фистулою, а тотъ съ головной болью. Что, если бы я, врачъ, теперь сѣлъ бы и занялъ васъ изящною бесѣдою, съ тѣмъ, чтобы вы меня похвалили и потомъ ушли такъ, какъ пришли: одинъ съ вывихнутой рукою, другой съ нарывомъ, этотъ съ фистулою, а тотъ съ головной болью! Развѣ молодые люди потому уходятъ изъ дому, покидаютъ родителей, друзей, родственниковъ, имущество, чтобы апплодировать остроумнымъ вымысламъ? Развѣ Сократъ, или Зенонъ, или Клеанѳъ такъ поступали?

«Какъ такъ? Да развѣ нынѣ нѣтъ больше поученій»?—Кто это отрицаетъ? Есть такъ же, какъ есть объяснительныя и просвѣтительныя рѣчи... Но въ чемъ должно заключаться нравоученіе? Въ томъ, чтобы одному или многимъ раскрыть глаза на ту суету, на ту борьбу, которая ихъ охватываетъ, такъ какъ они сами не могутъ додуматься до того, что имъ нужно. А нужно имъ то, что ведетъ къ счастью, и они ищутъ этого внѣ себя. Чтобы удовлетворить ихъ, вы разставляете тысячи скамеекъ, приглашаете слушателей, всходите на каѳедру въ изящномъ костюмѣ съ плащомъ и расписываете, какъ умеръ Ахиллъ. Заклинаю васъ, перестаньте профанировать благородные слова и поступки, какъ вы это теперь дѣлаете. Самое лучшее поученіе то, въ которомъ ораторъ даетъ понять слушателямъ, что они въ немъ нуждаются. Назови мнѣ кого-нибудь, кто выслушалъ бы твою лекцію и диспутъ и послѣ этого устрашился бы самого себя или призадумался надъ собою; или кто, покидая аудиторію, сказалъ: «философъ задѣлъ меня за живое; того-то и того-то я не долженъ болѣе дѣлать»! Не говоритъ ли скорѣе (если хорошенько прислушаться) одинъ другому: «онъ славно разсуждалъ о Ксерксѣ», а другой ему возражаетъ: «о нѣтъ! о битвѣ при Ѳермопилахъ»! Такова ли должна быть рѣчь философа»?

Я нѣсколько дольше остановился на этой картинѣ греческой жизни изъ первыхъ вѣковъ христіанства не потому, что намѣревался набросать, такимъ образомъ, полный очеркъ того времени (это было бы невозможно въ тѣсныхъ рамкахъ лекціи). Цѣль моя

скорѣе заключалась въ томъ, чтобы дать общее представленіе, которое, между прочимъ, найдетъ подтвержденіе въ дальнѣйшемъ ходѣ нашего изслѣдованія и по своему содержанію, равно какъ и по объему, окажется достаточнымъ для того, чтобы объяснить извѣстныя явленія въ христіанствѣ древнѣйшей эпохи.

Переходя отъ эллинизма къ христіанству, я прежде всего долженъ обратить вниманіе читателей на существенное различіе между тѣмъ, что называлось въ древнѣйшей церкви «пророчествомъ» и тѣмъ, что впослѣдствіи обозначалось словомъ «проповѣдь». Я придаю большое значеніе этому различію, между прочимъ, и потому, что во время первой реакціи противъ того взгляда, будто пророкъ и прорицатель непремѣнно однозначащія понятія, отстаивалось и другое мнѣніе, что подъ «пророкомъ» слѣдуетъ понимать «проповѣдниковъ». Это справедливо только съ той оговоркою, что пророкъ являлся не просто проповѣдникомъ, но что онъ проповѣдывалъ лишь по особому внушенію свыше. Онъ проповѣдывалъ потому, что иначе не могъ, потому что въ немъ жило божественное дыханіе, которое властно стремилось выразиться. Только въ этомъ смыслѣ христіанскіе пророки были проповѣдниками. Они не были должностными лицами церкви, которымъ надлежало исполнять извѣстныя функціи, но они обладали божественною «харизмою», божьимъ даромъ, не по должности своей, а по личнымъ даннымъ. «Никакое пророчество не является по волѣ человѣка; но люди говорили о Богѣ, потому что Святой Духъ ихъ осѣнялъ». Поэтому они и не соображали предварительно, о чемъ они собирались говорить, ибо «Святой Духъ внушалъ имъ въ этотъ часъ то, о чемъ они должны были говорить» [1]). Рѣчь ихъ, съ точки зрѣнія ораторской школьной мудрости, нерѣдко представляла собою варварскій діалектъ, такъ какъ они не знали никакихъ правилъ стилистики и діалектики и не обращали вниманія на тонкости изложенія. Величайшій изъ нихъ хвалился, что онъ послѣ своего обращенія явился въ городъ, гдѣ процвѣтала риторика, принося съ собою не убѣдительную силу человѣческой логики, но доказательства, доставляемыя духовной силою [2]).

Отъ этого «пророчества» въ древнѣйшей церкви намъ, можетъ-быть, не сохранилось ни единаго памятника, по крайней мѣрѣ, достовѣрнаго. Быть-можетъ, второе посланіе Петра и посланіе Іуды являются представителями этого рода среди книгъ Новаго Завѣта, а памятникъ, извѣстный подъ названіемъ второго посланія Климента, можетъ-быть, служитъ свидѣтельствомъ о той формѣ, въ которую облекалось пророчество въ половинѣ второго вѣка. Однако, хотя эти памятники и проникнуты первобытнымъ вдохновеніемъ, но со стороны формы они слишкомъ искусны для того, чтобы можно было считать ихъ выраженіемъ настоящаго пророчества.

Уже въ теченіе второго столѣтія эта первоначальная непосредственность, съ которою проявлялся пророческій даръ, совершенно погибла. Можно даже назвать это насильственной смертью, такъ какъ господствующія партіи въ церкви употребляли всякія средства для подавленія его. Мало того, остатки этого явленія въ Малой Азіи подверглись формальному проклятію. Монтанисты, какъ ихъ называли, старавшіеся раздуть тлѣющія искры до яркаго пламени, были причислены къ еретикамъ. Тертулліанъ, напр., именно потому не причисленъ къ лику святыхъ, что онъ ихъ оправдывалъ.

Такой ходъ дѣла былъ неизбѣженъ. Возникновеніе союза христіанскихъ общинъ властно требовало твердаго базиса для этого объединенія. Но всякій уставъ и необходимость подчиняться ему были несовмѣстимы со свободнымъ проявленіемъ Святого Духа, имѣвшимъ мѣсто въ то время, когда не могло быть еще и рѣчи объ этомъ союзѣ. Пророчество умерло, когда родилась католическая церковь.

---

[1]) Матѳ., 10, $_{19}$, ср. ст. 20.

[2]) I Кор., 2, $_{4}$.

Мѣсто пророчества заступила проповѣдь, явившаяся результатомъ постепеннаго сліянія разнородныхъ элементовъ. Когда организуется могущественное учрежденіе, то неизбѣжно появляется стремленіе связать различныя составныя части его въ одно цѣлое. Такъ, напр., на епископа со временемъ стала возлагаться и обязанность учителя, между тѣмъ какъ раньше то и другое строго раздѣлялось [1]). Подобнымъ же образомъ соединялись съ одной стороны ученіе, т.-е. священное преданіе и толкованіе священныхъ книгъ и принятыхъ догматовъ; съ другой же стороны, нравоученіе, т.-е. стараніе увлечь людей къ высшему полету нравственной и духовной жизни. Каждая изъ этихъ функцій могла быть усвоена путемъ изученія, такъ какъ онѣ пріобрѣли опредѣленную форму, приспособленную къ практическому употребленію, и потому исполнителями этихъ функцій могли быть постоянныя должностныя лица прихода. Такъ какъ не приходилось больше дожидаться неопредѣленнаго проявленія пророческаго духа, то функціи эти могли быть отправляемы регулярно въ извѣстные сроки. Такимъ образомъ мы находимъ, что съ возникновеніемъ опредѣленной организаціи связывалось совмѣщеніе просвѣтительной и нравоучительной дѣятельности, а вмѣстѣ съ тѣмъ ограничивалось право свободнаго обращенія къ прихожанамъ, принадлежавшее отнынѣ лишь назначеннымъ должностнымъ лицамъ.

Это соединеніе ученія и нравственнаго воздѣйствія составляло сущность проповѣди; форму же свою эта послѣдняя заимствовала у софистовъ. Вполнѣ естественно, что, съ появленіемъ объяснительныхъ и нравоучительныхъ рѣчей въ христіанскихъ общинахъ, эти рѣчи подвергались вліянію аналогичныхъ рѣчей, занимавшихъ такое широкое мѣсто въ жизни современныхъ грековъ. Далѣе, было не только естественно, но и неизбѣжно, что, когда людямъ, усвоившимъ методы риторики, приходилось говорить рѣчи, то они ихъ приготовляли по знакомымъ имъ правиламъ искусства. Вѣроятно Оригенъ является не только древнѣйшимъ, сохраненнымъ намъ, представителемъ этого метода, но и вообще однимъ изъ первыхъ, которые ввели его въ христіанскія общины. Онъ каждый день читалъ лекціи, какъ это, повидимому, вообще дѣлали учителя того времени. Основаніемъ обычно служилъ текстъ Священнаго Писанія, подобно тому, какъ Гомеръ и Хрисиппъ служили современнымъ риторамъ и софистамъ. Рѣчи его, какъ и у лучшихъ профессоровъ, были предварительно хорошо разработаны, и лишь на шестидесятомъ году, какъ намъ сообщаютъ [2]), онъ въ первый разъ говорилъ безъ приготовленія.

Съ тѣхъ поръ, какъ христіанскія общины IV вѣка вступаютъ въ болѣе освѣщенную пору исторіи, вліяніе ораторскихъ школъ на нихъ становится очевиднымъ, притомъ въ возрастающей степени и съ не прекращающимся успѣхомъ. Замолкъ голосъ пророка, и заговорилъ голосъ проповѣдника. Самые видные христіанскіе проповѣдники того времени искусились въ риторическомъ методѣ и нѣкогда даже сами были учителями риторики. Василій и Григорій Назіанскій занимались въ Аѳинахъ у знаменитыхъ профессоровъ Гимерія и Проересія, Златоустъ — у еще болѣе знаменитаго Ливанія, который еще на смертномъ одрѣ своемъ сказалъ объ этомъ ученикѣ, что онъ былъ бы наиболѣе достойнымъ его преемникомъ, «если бы его не украли христіане» [3]). Христіанскія рѣчи приняли то же названіе, которое они имѣли у греческихъ профессоровъ. Первоначально онѣ назывались «гомиліями», выраженіе, которое въ до-христіанское время было не употребительно въ этомъ смыслѣ и означало собственно непринужденную бесѣду или простой разговоръ въ ежедневной жизни. Потомъ эти проповѣди стали обозначаться техническими

---

[1]) Обѣ функціи ясно различаются въ дидахѣ 15, $_2$; соединены въ одну въ Constit. App. II, 5, 24, 25, 28, 57 (стр. 16, 49, 51, 58, 84 ed. de Lagarde).

[2]) Euseb., h. e, 36, $_1$.

[3]) Sozomen., h. e., VIII, 2.

терминами школы: «бесѣдами», «диспутами» или «рѣчами» [1]). Различіе между обоими видами названій ясно сказывается у позднѣйшаго автора, который, говоря объ отдѣльномъ томѣ рѣчей Златоуста, выражается такъ: онѣ называются «рѣчами» (λόγοι), но онѣ скорѣе гомиліи, между прочимъ, и потому, что онъ постоянно обращается къ своимъ слушателямъ какъ къ присутствующимъ» [2]). Внѣшняя форма всѣхъ этихъ рѣчей была одна и та же: если сравнить рѣчи Гимерія, Ѳемистія или Ливанія съ рѣчами Василія, Златоуста или Амвросія, то найдемъ одинаково искусное построеніе и одинаково тщательный выборъ выраженій. Даже внѣшняя обстановка, въ которой произносились тѣ и другія рѣчи,—одинакова. Проповѣдникъ сидѣлъ на своемъ должностномъ мѣстѣ и только въ исключительныхъ случаяхъ всходилъ на амвонъ [3]). Толпа наполняла мѣсто передъ нимъ и часто прерывала оратора шумными знаками одобренія. Наиболѣе видные проповѣдники старались останавливать бурные аплодисменты, раздававшіеся вокругъ нихъ. Такъ, напр., Златоустъ постоянно упрашиваетъ своихъ слушателей держать себя тихо, такъ какъ онъ добивается не ихъ одобренія, но результатовъ своихъ словъ въ ихъ жизни. Слѣдующая выдержка не только освѣщаетъ этотъ вопросъ, но обнаруживаетъ также замѣчательное совпаденіе съ цитированнымъ выше протестомъ Эпиктета:

«Есть много проповѣдниковъ, которые говорятъ длинныя рѣчи и, когда имъ аплодируютъ, радуются, точно получаютъ царство въ подарокъ. Если же проповѣдь ихъ кончается при всеобщемъ молчаніи, то духъ ихъ падаетъ ниже, чѣмъ, съ позволенія сказать, адъ. Это-то и развращаетъ церковь, что вы хотите слушать не такія проповѣди, которыя задѣвали бы васъ за сердце, но такія, которыя радуютъ вашъ слухъ своею мелодичностью и звучностью выраженій, точно вы слушаете пѣвцовъ или арфистовъ. А мы, проповѣдники, считаемся съ вашими желаніями, вмѣсто того, чтобы идти противъ нихъ; мы поступаемъ, какъ отецъ, который даетъ больному ребенку пирожное или мороженое или что-нибудь другое, чего тому нельзя ѣсть, только потому, что ребенокъ этого требуетъ, который не старается дать ему лишь то, что ему дѣйствительно полезно, и который на упрекъ врача только отвѣчаетъ: «я не могъ слышать крика моего ребенка»... То же дѣлаемъ и мы, когда гонимся лишь за красивыми словами, за неожиданными выводами и благозвучною рѣчью, когда мы желаемъ только нравиться, а не приносить пользу, когда добиваемся восторговъ, а не стараемся просвѣтить слушателей, когда хотимъ забавлять, но не потрясать, и когда мы уходимъ отъ васъ, не исправивъ васъ, а унося съ собою звуки вашего одобренія. Повѣрьте мнѣ, я не говорю наобумъ. Когда вы выражаете одобреніе моимъ словамъ, то я въ этотъ моментъ чувствую то, что почувствовалъ бы каждый. Скажу откровенно (отчего бы и не сказать)?—я радъ, я въ восхищеніи. Но когда я потомъ ухожу домой и соображаю, что толпа, аплодировавшая мнѣ, все же не получила настоящей пользы отъ проповѣди, что польза, которую они должны были бы извлечь изъ нея, была заглушена аплодисментами и похвалою, тогда становится грустно на сердцѣ, и я убиваюсь и плачу; у меня такое чувство, точно я говорилъ напрасно, и я говорю самому себѣ: каковы результаты всей твоей работы? Ты видишь, что твои слушатели не принесутъ тебѣ никакихъ плодовъ отъ того, что ты

---

[1]) Евсевій (h. e., VI, 36, $_1$) называетъ проповѣди Оригена διαλέξεις, между тѣмъ какъ первоначальное обозначеніе ихъ было ὁμιλίαι. Августинъ, напр., употребляетъ латинское выраженіе disputationes для проповѣдей Амвросія: Confess. V, 23 (1, $_{118}$ A), также и для своихъ собственныхъ: Tract. in Ioann. Evang. LXXXIX, 5 (3, 2, 719 E. Bened.).

[2]) Photius, Bibl. cod., 172—174 (p. 118 b. Bekker).

[3]) Sozomen., h. e., VIII, 5. Августинъ дѣлаетъ одинъ разъ тонкое замѣчаніе о разницѣ между церковью и аудиторіей (schola): tanquam vobis pastores sumus, sed sub illo Pastore vobiscum oves sumus. Tanquam vobis ex hoc loco doctores sumus, sed sub illo uno magistro in hac schola vobiscum condiscipuli sumus. Enarrat. in Psalm. CXXVI (opp. 4 1429 F. Bened.).

посѣялъ. И тогда я часто думалъ о томъ, чтобы издать законъ, безусловно воспрещающій всякіе знаки одобренія и принуждающій васъ оставаться спокойными слушателями» [1]).

Подобнымъ же образомъ высказывается и Григорій Назіанскій въ концѣ своей обширнѣйшей рѣчи, въ которой эта человѣческая черта, отмѣченная и Златоустомъ, ярко и рельефно выражена.

Въ прекрасной заключительной части онъ поочередно прощается съ церковью, съ любимой общиною, съ отдѣльными группами сотрудниковъ, съ толпою, тѣснившеюся на его проповѣдяхъ, и потомъ обращается ко двору и своимъ противникамъ, придворнымъ аріанскаго толка, со слѣдующими словами:

«Прощайте, князья и дворцы, императорскій дворъ и придворный штатъ! Не знаю, вѣрны ли вы вашему царю, но что вы невѣрны Богу—это несомнѣнно»! (Тутъ, вѣроятно его прервали аплодисменты, такъ какъ онъ не развиваетъ дальше своего заключенія, а непосредственно обращается къ слушателямъ). «Да, аплодируйте, оглашайте воздухъ, превозносите вашего проповѣдника до небесъ: насмѣшливый и болтливый языкъ смолкъ, но не навсегда; когда меня не будетъ здѣсь, онъ будетъ бороться перомъ и чернилами, но пока довольно»! (Затѣмъ онъ продолжаетъ свое прощальное заключеніе): «Прощай, великій христіанскій городъ» [2]).

Остается еще указать на одинъ путь, по которому пріемы софистовъ проникли въ христіанскую церковь. Христіанскіе проповѣдники иногда такъ же странствовали, какъ и софисты. Переходя съ мѣста на мѣсто, они говорили свои рѣчи и зарабатывали, такимъ образомъ, деньги. Историки церкви, Сократъ и Созоменъ, сообщаютъ поучительный разсказъ [3]) о двухъ сирійскихъ епископахъ, Северіанѣ изъ Габалы и Антіохѣ изъ Птолемаиды (нынѣшній С. Жанъ-д'Акръ). Оба славились какъ ораторы, но Северіанъ не могъ отдѣлаться отъ своего сирійскаго произношенія. Однажды Антіохъ прибылъ въ Константинополь, оставался тамъ довольно долго, часто говорилъ проповѣди въ различныхъ церквахъ и заработалъ, такимъ образомъ, порядочную сумму денегъ. Когда онъ опять вернулся въ Сирію, и Северіанъ услыхалъ объ его матеріальныхъ успѣхахъ, то послѣдній рѣшилъ послѣдовать его примѣру. Онъ подождалъ нѣкоторое время, чтобы усовершенствоваться въ риторикѣ, и потомъ съ достаточнымъ запасомъ рѣчей отправился въ Константинополь. Епископъ принялъ его дружелюбно, и оба стали популярными проповѣдниками и любимцами при дворѣ. Но тутъ постигла его судьба, поражавшая многихъ проповѣдниковъ и фаворитовъ при дворѣ. Онъ вызвалъ зависть, былъ обвиненъ въ ереси, высланъ изъ города, и только, благодаря личному ходатайству императрицы Евдокіи, церковь приняла его снова.

Таковы слѣды того вліянія, которое греческая риторика имѣла на древнюю церковь. Такимъ образомъ создалась христіанская проповѣдь, и расширились функціи должностныхъ лицъ въ общинѣ. На первыхъ порахъ функціи эти ограничивались регулированіемъ церковной дисциплины, завѣдываніемъ имуществомъ, представительствомъ общины во внѣшнихъ дѣлахъ и простымъ изложеніемъ узаконенныхъ истинъ. Теперь къ этому прибавилось толкованіе священныхъ книгъ, на подобіе интерпретаціи Гомера софистами, прибавились и тщательно разработанныя рѣчи о догматическихъ и нравственныхъ вопросахъ религіи. Нововведеніе это не ограничивалось только тѣмъ, что былъ учрежденъ новый институтъ, или что извѣстнымъ лицамъ передавались иныя функціи. Результаты его оказались болѣе роковыми. Если мы глубже вникнемъ въ исторію, то найдемъ, что риторика заглушаетъ философію, и что послѣдняя умираетъ, потому что для большинства людей (за исключе-

[1]) Chrysost., hom. in Acta Apost. XXX, 3 ($9_{,238}$).
[2]) Gregor. Naz. Orat. XLII 26 sq. ($1_{,787}$ Bened.).
[3]) Socrat., h. e., VI, 11. Sozom., h. e., VIII, 10.

ніемъ небольшой группы) она утрачиваетъ свою реальность. Она покидаетъ чистую сферу мысли и спускается въ область толкованія и словесности. Жрецы ея не потому проповѣдуютъ, что въ нихъ горитъ истина и принуждаетъ ихъ высказаться, а потому, что они мастерски умѣютъ обтачивать фразы, и потому, что они живутъ въ такое время, когда фраза пользуется почетомъ. Однимъ словомъ, философія умерла, потому что превратилась въ софистику. Эта послѣдняя не ограничивается извѣстнымъ временемъ или мѣстомъ; она произрастаетъ на всякой почвѣ, гдѣ принимается и словесность. Стоитъ только родиться какой-нибудь новой литературной отрасли, благодаря генію выдающагося писателя, какъ сейчасъ же появляется масса подражателей, копирующихъ его стиль ради стиля. Едва только данъ новый толчокъ мысли въ области философіи или религіи, какъ тотчасъ же находятся многочисленныя лица, которыя копируютъ форму, не усвоивъ ея содержанія, и стараются откликнуться на отдаленный звукъ такъ же, какъ и на голосъ современности. То же случилось и съ христіанствомъ. Оно вступило въ культурный міръ въ облаченіи пророка сердечной чистоты, завоевало міръ своимъ серьезнымъ міропониманіемъ, своимъ твердымъ братскимъ единеніемъ, своей утѣшительной и полной надеждъ божественной вѣстью. И его окружила толпа профессіональныхъ ораторовъ, убѣждавшихъ его перемѣнить одежду и заговорить языкомъ, на которомъ говорили они сами. Казалось, что христіанство, такимъ образомъ, одержитъ болѣе быструю и полную побѣду. Но побѣда эта была куплена дорогою цѣною: христіанство утратило свою прежнюю непосредственность, и это тормозило его дальнѣйшій ростъ. Съ этихъ поръ въ христіанство внѣдрился софистическій элементъ, и по мѣрѣ того, какъ онъ оказывался преобладающимъ, въ ростѣ христіанства царило затишье, обусловливающееся тѣмъ, что проповѣдники жили въ мірѣ лжи. Истины, высказываемыя ими, имѣли для нихъ большее значеніе, когда они могли извлекать изъ нихъ пользу, чѣмъ какъ руководства въ жизни. Но христіанство, прегрѣшая противъ того, чѣмъ оно было въ первое время своего существованія, неминуемо должно было потерять свое драгоцѣнное достояніе. Риторическіе химики всякому могутъ показаться смѣшными, риторическіе же философы религіи уже не представляются намъ нелѣпыми, потому что мы привыкли къ нимъ. Надежды христіанства покоятся на томъ, что эти люди, являющіеся лишь искусственнымъ продуктомъ, исчезнутъ опять, что софистическій элементъ будетъ вытравленъ изъ христіанской проповѣди и испарится какъ туманъ. Тогда наступитъ время, когда снова, какъ и въ тѣ давно минувшіе дни, заговорятъ пророки, глаголющіе лишь то, что «внушаетъ имъ духъ» (Матѳ. $10,_{19}$).

ПЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Христіанская и греческая философія.

Способность къ обобщенію и къ образованію отвлеченныхъ идей существовала и проявлялась въ различной степени у всѣхъ народовъ и во всѣ времена. Своеобразная форма, въ которую облеклась исторія греческой духовной жизни, обусловливается тою необыкновенною быстротою, съ которою у грековъ развивалась эта способность, и тѣмъ глубокимъ вліяніемъ, которое она оказывала на народъ.

Разработка одной группы подобныхъ идей, а именно идей формы и количества, повела къ созданію опредѣленной отрасли наукъ,—математическихъ,—которая съ тѣхъ поръ занимаетъ свое неизмѣнное мѣсто. Древнѣйшая и наиболѣе типичная отрасль ихъ—геометрія, въ которой вниманіе отвлекается отъ всѣхъ характерныхъ признаковъ

вещей и сосредоточивается лишь на ихъ формѣ, исключительно служившей предметомъ наблюденія. Подобное отвлеченіе или анализъ имѣетъ своимъ конечнымъ предѣломъ точку; отправляясь отъ этого предѣльнаго пункта, какъ отъ своего начала, мышленіе совершаетъ новый процессъ, процессъ конструированія или синтезъ. Отъ соединенія двухъ простыхъ идей происходятъ сложныя идеи, которыя легко поддаются определенію (если онѣ составлены такимъ образомъ), такъ какъ отдѣльные элементы, изъ которыхъ онѣ сложились, могутъ быть легко выдѣлены, и цѣлое пріобрѣтаетъ ясно очерченные контуры. Такимъ образомъ, можно быть увѣреннымъ, что формулируемая кѣмъ-нибудь идея можетъ быть передана другому человѣку и быть понята имъ. При условіи истинности извѣстныхъ «аксіомъ» и допущеніи извѣстныхъ «постулатовъ», выводы, сдѣланные однимъ лицомъ, могутъ быть или приняты, или отвергнуты другимъ. Рѣчь идетъ здѣсь не о большей или меньшей вѣроятности, и колебаніе между двумя воззрѣніями немыслимо. Выводы не только вѣрны, но и безспорны.

Въ результатѣ оказывается, что не можетъ быть двухъ различныхъ геометрическихъ наукъ, но только одна, и что тотъ, кто ею занимается, долженъ пользоваться какъ опредѣленіями понятій, такъ и выводами.

Рядомъ съ математическими идеями, и аналогично имъ, развивалась другая группа отвлеченныхъ идей, идей качества. До извѣстной степени подобное обособленное развитіе возможно. Со словами, которыя означаютъ свойства предметовъ, воспринимаемыя чувствами, связываются въ мысляхъ различныхъ людей одни и тѣ же предметы, и эти слова примѣняются различными людьми къ однимъ и тѣмъ же предметамъ. Но границы, въ которыхъ возможны подобныя соглашенія, весьма тѣсны. Напр., когда мы оставимъ въ сторонѣ отвлеченныя понятія о качествахъ или обобщенія предметовъ, воспринимаемыхъ нашими чувствами, и возьмемъ такія идеи, какъ мужество, справедливость, законъ или долгъ, то эти слова въ общемъ выражаютъ для всѣхъ одни и тѣ же представленія, но нѣтъ никакихъ гарантій, что всѣ люди станутъ употреблять эти слова для однихъ и тѣхъ же поступковъ. Явленія, вызывающія извѣстныя представленія, принимаютъ различный видъ и окраску, смотря по тому, съ какой точки зрѣнія на нихъ смотрятъ. Они потому и вызываютъ совершенно различныя комбинаціи, что они не очерчены точными контурами, которые были бы всѣми признаны. Дѣло въ томъ, что вниманіе у различныхъ людей приковывается то одной, то другой особенностью предмета, и поэтому нѣтъ и не можетъ быть общепризнаннаго опредѣленія. Часто представленія своими контурами заходятъ въ область противоположнаго, причемъ границы ихъ скрыты туманомъ. Поэтому опредѣленія тѣхъ или другихъ представленій не отличаются единствомъ, и поэтому-то существуетъ не одна философская система, а много.

Многіе греческіе мыслители, повидимому, не дѣлали точнаго различія между двумя видами абстракцій и обобщеній, т.-е. между идеями количества, съ одной стороны, и идеями качества или субстанціи—съ другой. Представленія обоихъ видовъ казались имъ одинаково подлежащими опредѣленію; они думали, что законы и умозаключенія, управлявшіе одной группой представленій, могутъ быть безъ труда переносимы и на другую, и что въ метафизическихъ и нравственныхъ вопросахъ возможно достигнуть той непогрѣшимости выводовъ и точности доказательствъ, которые оказывались возможными въ геометріи [1]).

---

[1]) Это видно изъ того, что слова, сохранившіяся до нынѣ, употреблялись въ качествѣ termini technici безразлично какъ въ точныхъ, такъ и въ отвлеченныхъ наукахъ. Такъ, напр., слово «теорема» Philo, Leg. alleg., III, 27 (1, $_{104}$). Epict., Dissert., II, 17, $_{3}$; III, 9, $_{2}$, IV, 8, $_{12}$ и т. д., для обозначенія моральныхъ положеній это слово иногда связывалось или чередовалось со словомъ «догма»; напр., Philo, de fortit., 3 (2, $_{377}$). Epict., Diss., IV, 1, $_{137}$, $_{139}$, и какъ варіантъ Enchir., 52, $_{1}$. Слово «опредѣленіе» (ὁρισμός) первоначально означало разграниченіе участка

Обычай формулировать опредѣленія и на основаніи ихъ дѣлать дальнѣйшіе выводы поощрялся еще общераспространенною привычкою къ дебатамъ. Эти дебаты были извѣстны подъ названіемъ діалектики, указывающимъ на то, что они имѣли форму правильной бесѣды. Они занимали видное мѣсто не только въ риторическихъ и философскихъ школахъ, но и во всей греческой обиходной жизни, представляя собою нѣчто въ родѣ карточной игры. Если продолжимъ сравненіе, то эта игра разыгрывалась согласно опредѣленнымъ общепризнаннымъ правиламъ, а это было возможно только при томъ условіи, чтобы каждая карта имѣла свою опредѣленную общепризнанную цѣнность. Для этого нужно было при самомъ вступленіи дать опредѣленіе употребляемыхъ выраженій. Такимъ образомъ, діалектика способствовала разработкѣ опредѣленій въ болѣе широкихъ размѣрахъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, придавала имъ болѣе глубокое основаніе.

Въ самихъ опредѣленіяхъ замѣчалось меньше разногласія, чѣмъ въ выводахъ, дѣлаемыхъ на основаніи ихъ. Все же надо признать, что эти соглашенія касались скорѣе словъ, употребляемыхъ въ опредѣленіи, чѣмъ самихъ предметовъ представленія, такъ какъ при этихъ дебатахъ одними и тѣми же словами обозначались совершенно различныя области мысли. Но коренилось ли разногласіе въ самихъ опредѣленіяхъ или въ выводахъ, извлекаемыхъ изъ нихъ, во всякомъ случаѣ нельзя было установить, которое изъ двухъ противоположныхъ или противорѣчащихъ другъ другу положеній—истина. Другими словами, не существовало общепризнанной инстанціи, къ которой можно было бы апеллировать, не было κριτήριον, какъ это называлось. Вопросъ о характерѣ этого критерія дѣйствительно былъ чрезвычайно важнымъ для того, чтобы достигнуть какихъ-нибудь существенныхъ результатовъ. Само собою разумѣется, что всякія отвлеченныя мысли и голыя обобщенія могли разсматриваться только какъ выраженіе индивидуальнѣйшихъ убѣжденій, и для такихъ выраженій употреблялся тотъ же самый оборотъ рѣчи, какъ и для выраженій волевыхъ актовъ: «мнѣ кажется» или: «мнѣ кажется вѣрнымъ» (δοκεῖ μοι). Мнѣніе, утверждаемое такимъ образомъ, называлось соотвѣтствующимъ существительнымъ «догматъ» (δόγμα). Но подобно тому, какъ личныя рѣшенія государя исполняются его подданными и, такимъ образомъ, превращаются въ общія рѣшенія, точно такъ же и слушатели соглашались съ личными выводами мыслителя, такъ что эти послѣдніе становились мнѣніями другихъ лицъ. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ употреблялось выраженіе «догматъ» [1]), такъ что это слово можетъ означать: 1) постановленіе, указъ, 2) ученое мнѣніе. Послѣдній смыслъ сталъ преобладающимъ, и слово это стало употребляться для обозначенія мнѣнія, высказаннаго философомъ и признаннаго за истину тѣми, которые, принявъ его, этимъ самымъ примкнули къ философу и составили его школу. То обстоятельство, что значительное количество людей успокаивалось на такомъ взглядѣ, придавало ему въ высокой степени характеръ истины. Но это не значило, что мнѣніе утратило свой настоящій характеръ личнаго убѣжденія, равно какъ не существовало никакихъ гарантій въ томъ, чтобы согласіе въ словесныхъ выраженіяхъ соотвѣтствовало общности представленій, будь это между главою школы и его ученикомъ или между учениками одной школы [2]).

земли. Слово ἀπόδειξις употреблялось не только для конкретныхъ предметовъ, но для всякихъ болѣе или менѣе очевидныхъ объясненій; напр., Музоній, Fragm. in excerpt. e Johanne Damascen. у Стобея, Eclog. (2, $_{751}$, ed. Gaisf.), сначала даетъ опредѣленіе, а потомъ для доказательства сказаннаго приводитъ примѣръ, что наслажденіе не есть благо.

[1]) Dio Chrysostom., Orat., III (1 46, $_{30}$).

[2]) Особенно поучительно употребленіе слова у Эпиктета; δόγματα занимаютъ въ его философіи широкое мѣсто, являясь сужденіями души (Diss., IV, 11, $_{7}$) какъ объ интеллектуальныхъ, такъ въ особенности о моральныхъ явленіяхъ. Въ послѣднемь смыслѣ δόγματα выражаютъ убѣжденія, которыми руководствуется человѣкъ, далѣе, нравственныя мѣрки, направляющія, въ

Въ этихъ границахъ, опредѣляемыхъ первоначальнымъ употребленіемъ, и какъ выраженіе извѣстной мысли, слово «догматъ» имѣетъ неоспоримую цѣнность; но такой взглядъ, въ силу котораго ему приписывался этотъ индивидуальный характеръ, все же скоро утратился. Произошло это оттого, что двѣ тенденціи рядомъ возникли съ одинаковой быстротою и вскорѣ представляли собою господствующее убѣжденіе, замѣнивъ собою прежніе взгляды. Составилось убѣжденіе, что мнѣнія извѣстныхъ философовъ выражали истину не только для самихъ авторовъ и для современнаго имъ научнаго развитія, но что они имѣютъ право на всеобщее признаніе. Такимъ образомъ, взгляды субъективные и временные возводились на пьедесталъ объективныхъ и вѣчныхъ истинъ. Но, идя дальше по этому пути, люди дошли до того, что утверждали, будто процессъ мышленія совершается всецѣло по неизмѣннымъ законамъ природы, и потому идеальная система, построенная въ строгомъ согласіи съ законами разума, должна совершенно соотвѣтствовать реальности. Законченная стройная система по тогдашнимъ воззрѣніямъ должна была отражать единство міра объективныхъ фактовъ. Изъ этого слѣдовало, что истинность или неистинность высказаннаго положенія опредѣлялась логическимъ соотвѣтствіемъ или несоотвѣтствіемъ его всей суммѣ добытыхъ раньше доказательствъ.

Подобныя мысли получили особый вѣсъ съ тѣхъ поръ, какъ оригинальное мышленіе стало оскудѣвать. Позднѣйшая греческая философія представляла собою работу не столько мыслителей, сколько литераторовъ, и заключалась, главнымъ образомъ, въ томъ, чтобы истолковывать традиціонныя ученія. Философы, такимъ образомъ, превратились въ профессоровъ. Вопросъ о томъ, что истинно само по себѣ, смѣшивался съ вопросомъ о томъ, что сказалъ учитель. Моральное побужденіе примкнуть къ ученію извѣстной школы было сильнѣе, чѣмъ моральный долгъ искать истину, во что бы то ни стало. Поэтому и литературное изложеніе извѣстнаго ученія стало важнѣе, чѣмъ это послѣднее само по себѣ. При этомъ особенно подчеркивались оттѣнки различія въ выраженіяхъ того или другого мыслителя, и слова становились предметами поклоненія. Кромѣ того, существовали люди, по характеру своей дѣятельности болѣе литераторы, чѣмъ философы, которые стояли внѣ школъ и смѣшивали самые разнородные философскіе элементы; ихъ системы характеризовались не логическою связью, а единствомъ, свойственнымъ литературному произведенію. Но литературный характеръ этихъ работъ (причемъ нѣкоторыя противорѣчія въ нихъ игнорировались) способствовалъ распространенію ихъ въ широкихъ слояхъ населенія, внося, съ одной стороны, литературное знакомство съ философіею въ общее образованіе, а съ другой стороны, пропагандируя ее. Одна школа соперничала съ другою, и каждая старалась заполучить учениковъ. Въ результатѣ оказалось, что ежедневная жизнь грековъ въ позднѣйшую эпоху вся была насыщена философскими идеями, и что теоріи

концѣ концовъ, его поступки и обусловливающія въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ его рѣшеніе дѣйствовать извѣстнымъ образомъ. Это наше собственное, личное, неотъемлемое достояніе. Смотри, въ особенности, Diss., I, 11, $_{33, 35, 38}$; 17, $_{26}$; 29, $_{11-12}$; II, 1, $_{21, 32}$; III, 2, $_{12}$, 9, $_{2}$; Enchir. 45; ἀπὸ δογμάτων λαλεῖν—«говорить по убѣжденію»; противополагается ἀπὸ τῶν χειλῶν λαλεῖν—«говорить устами». Dissert., III, 16, $_{7}$. Когда кто-нибудь соглашается съ δόγμα другого, напр., философа, такъ что оно становится его собственнымъ, то это называется δόγματι συμπαθῆσαι—«считать себя согласнымъ съ чьими-нибудь убѣжденіями». Dissert, I, 3 $_{1}$. Секстъ Эмпирикъ (Pyrrh. Hypot., I, 13) различаетъ при словѣ δόγμα въ философскомъ его смыслѣ два значенія: 1) соглашаться съ фактами чувственнаго воспріятія εὐδοκεῖν τινι πράγματι; 2) соглашаться съ доказательствами различныхъ наукъ. Въ каждомъ случаѣ это чисто-индивидуальное чувство, твердое убѣжденіе, а не только общее впечатлѣніе. Въ посл днемъ случаѣ философы въ своихъ изслѣдованіяхъ придерживались принципа μὴ δογματίζειν; они не отвергали самихъ φαινόμενα, но только мнѣнія о нихъ. Sextus Empiricus, l. c., I, 19, 22. Ихъ отношеніе къ ἄδηλα выражалось словами οὐδὲν ὁρίζω—«я не формулирую опредѣленія ихъ», Sextus Empiricus, l. c., 107 sq.

различныхъ школъ, хотя бы совершенно исключающія другъ друга, въ общественной мысли слились въ единый синкретическій догматизмъ

Противъ этихъ тенденцій поднялись протесты съ различныхъ сторонъ. Рядомъ со стремленіемъ къ догматизаціи шла другая тенденція—все подвергать сомнѣнію, и это послѣднее теченіе, въ свою очередь, распадалось на нѣсколько различныхъ видовъ, которые трудно прослѣдить въ отдѣльности, но которые въ общихъ чертахъ для перваго ознакомленія достаточно подробно изображены Цицерономъ въ его Academica. Во II и III вѣкахъ нашей эры существовали три большія группы школъ. «Одни утверждали,—говоритъ Секстъ Эмпирикъ [1],—что они нашли истину; имъ возражали другіе, что истину вообще невозможно постигнуть; третьи ее еще ищутъ. Первая группа составляется изъ лицъ, которыя называются спеціально догматиками: это—послѣдователи Аристотеля, Эпикура, стоиковъ и нѣкоторые другіе; вторая группа образуется изъ учениковъ Клитомаха, Карнеада и прочихъ академиковъ; третью группу составляютъ скептики». Эти направленія можно обозначить слѣдующими названіями: философія положительная, отрицательная и критическая [2]). Первая имѣла на своей сторонѣ преобладающее большинство послѣдователей. Догматика, спеціально чистый стоицизмъ, а также стоицизмъ, обильно пропитанный платоновскими идеями, господствовали въ области мысли образованнаго міра. Лучшимъ доказательствомъ того, насколько философская мысль была проникнута методомъ стоиковъ и основными принципами ихъ, служитъ то обстоятельство, что этотъ же методъ и принципы встрѣчались также у философовъ третьей группы, несмотря на ихъ утвержденія, что они совершенно освободились отъ этого [3]).

Всѣ три названныхъ направленія—философія положительная, отрицательная, критическая—не имѣютъ ничего общаго съ древнѣйшими формами христіанства, такъ какъ въ этихъ послѣднихъ нравственные и духовные элементы были не только самымъ существеннымъ, но и исключали все другое. Они также служили отраженіемъ философіи, но не греческой, а палестинской, которая отличалась исключительно моральнымъ характеромъ. Ее интересовали проблемы человѣческой жизни, но не отвлеченныя идеи, и она состояла преимущественно изъ короткихъ положеній въ формѣ антитезъ, подкрѣпляемыхъ символомъ или параболою. Другими словами, это была философія пословицъ. Для детальной разработки мыслей въ ней не было мѣста, и она не имѣла никакой специфической системы, такъ какъ значеніе послѣдней было ей еще недоступно. Такъ же мало эта философія тяготѣла и къ опредѣленіямъ понятій, довольствуясь симметричнымъ построеніемъ періодовъ, изъ которыхъ она и не пыталась создавать какое-нибудь законченное зданіе. Какъ въ зеркалѣ, въ ней отражались (и притомъ небезсознательно) трудности, противорѣчія и неразрѣшенныя загадки, представляемыя реальнымъ міромъ.

Послѣ того, какъ эта палестинская философія вступила въ болѣе сознательный фазисъ своего развитія, она продолжала все же оставаться въ своей прежней сферѣ. Предметъ ея составляли загадки нравственнаго міра, но отцы талмуда создали изъ этого, съ одной стороны, фатализмъ, съ другой—казуистику.

Древнѣйшія формы христіанства, какъ уже было сказано, стояли не только внѣ греческой философіи, но, кромѣ того, были разсчитаны, и притомъ преимущественно, на такіе общественные слои, до которыхъ философія не доходила, и на такую точку зрѣнія, ко-

---

[1]) Sextus Empiricus, Pyrrh. Hypot., I, 2 sq.

[2]) Sextus Empiricus, Pyrrh. Hypot., I, 4, δογματική, ἀκαδημαϊκή, σκεπτική.

[3]) Секстъ Эмпирикъ, напр., несмотря на свою неизмѣнную формулу οὐδὲν ὁρίζω, настаиваетъ на необходимости опредѣленія извѣстныхъ воззрѣній и доказываетъ, что никто не можетъ имѣть ἔννοια о Богѣ, потому что Богъ не обладаетъ οὐσία. Pyrrh. Hypot., III, 2 sq.

торой философія не признавала. Христіане—«мудрецы не по плоти» (I Коринѳ., 1, 26, говорили люди въ эпоху Павла, а болѣе чѣмъ 100 лѣтъ спустя, Кельсъ съ ироніей приводилъ принципы, согласно которымъ разрѣшалось допущеніе въ христіанскія общины. «Ни одинъ образованный, ни одинъ мудрецъ, ни одинъ умный человѣкъ не допускается къ намъ, потому что это представляется намъ зломъ; пусть лишь тотъ, кто невѣжественъ, глупъ, необразованъ, неразвитъ, идетъ къ намъ безбоязненно» [1]). Далѣе говорилось, что «мудрость міра—безуміе для Бога» (I Кор., 1, 20), и въ подтвержденіе приводились пророки и ихъ изреченія. «Вмѣсто логическихъ доказательствъ служили живыя свидѣтельства словъ и чудотворныхъ дѣяній Іисуса Христа». Конечно, философія съ точки зрѣнія своего «свѣтскаго образованія» издѣвалась надъ этимъ. Кельсъ говоритъ [2]), что христіанскіе пастыри не лучше жрецовъ Митры и Гекаты, что они по своему усмотрѣнію направляютъ людей, куда хотятъ, при помощи принциповъ слѣпой вѣры.

Замѣчательно поэтому, что черезъ 150 лѣтъ послѣ того, какъ христіанство вступило въ болѣе близкое общеніе съ философіею, воззрѣнія и методы этой послѣдней въ такой мѣрѣ проникли въ христіанство и заняли тамъ такое широкое мѣсто, что впослѣдствіи изъ него развилось столько же философскихъ, сколько и религіозныхъ системъ.

Прежде, чѣмъ доказывать вліяніе отдѣльныхъ воззрѣній, нужно отвѣтить на вопросъ, какъ вообще объяснить вышеупомянутый ходъ развитія, т.-е. то, какъ христіанство начало соприкасаться съ философіею, причемъ оба дѣйствовали другъ на друга какъ взаимно поглощающія силы.

Фактъ этотъ объясняется тѣмъ, что, несмотря на явный контрастъ между извѣстными руководящими идеями господствующей философіи и идеями христіанскими, на самомъ дѣлѣ существовала родственная связь. Христіанство нашло для философскихъ проблемъ новое разрѣшеніе, аналогичное прежнимъ, и присоединило къ этому еще непогрѣшимость сверхъестественнаго Откровенія. Эта родственная связь признавалась какъ христіанами, такъ и ихъ противниками, и тѣ и другіе искали для нея объясненія. «Мы учимъ то же самое, что и греки,—говоритъ Юстинъ-мученикъ [3]),— хотя насъ и ненавидятъ исключительно за наше ученіе». «Многіе изъ насъ,—говоритъ Тертулліанъ [4]),—знающихъ древнюю литературу, составили книги, изъ которыхъ ясно, что мы не придумали ничего новаго и чудовищнаго и ничего такого, что не могло бы сослаться на общепризнанныя и извѣстныя сочиненія». Въ другомъ мѣстѣ [5]) тотъ же авторъ находитъ доводъ въ пользу допущенія христіанства въ томъ, что даже противники его усматривали въ немъ лишь особый родъ философіи, требующій того же, что и всѣ философы: невинности, справедливости, стойкости, трезвости, цѣломудрія. Поэтому онъ отстаивалъ для христіанъ ту же свободу, которая гарантировалась другимъ философамъ.

Тотъ фактъ, что указанное родство идей всѣми признавалось, подтверждается еще болѣе тѣмъ, что съ обѣихъ сторонъ дѣлались попытки объяснять это явленіе.

Нѣкоторые христіанскіе апологеты утверждали, что наивысшія философскія истины обязаны своимъ существованіемъ дѣйствію того же божественнаго слова, воплотившагося въ Іисусѣ Христѣ. «Ученіе Платона,—говоритъ Юстинъ-мученикъ [6]),—не чуждо ученію Христа, хотя и не совпадаетъ съ нимъ во всѣхъ пунктахъ... Ибо всѣ древніе авторы могли имѣть смутное представленіе о зароненной въ ихъ души искрѣ «логоса». Другіе

---

[1]) Кельсъ у Оригена, Contra Cels., III, 44. Ср. Keim, Celsus wahres Wort, стр. 11, 40.
[2]) Цельзъ у Оригена, Contra Cels., I, 9.
[3]) Justin, Apol., I, 20.
[4]) Tertullian, de testim. animae, 1.
[5]) Tertullian, Apolog., 46.
[6]) Justin, Apolog., II, 13.

утверждали, что философы заимствовали свои ученія изъ священныхъ книгъ или даже «украли» ихъ оттуда. «Они позаимствовали свои призрачныя полуистины изъ проповѣдей пророковъ», — говоритъ Минуцій Феликсъ [1]). «Кто изъ поэтовъ или софистовъ,— замѣчаетъ Тертулліанъ [2]),—не пилъ изъ ключа пророковъ? Оттуда они утолили свою духовную жажду, и такъ какъ они много у насъ взяли, то насъ и смѣшиваютъ съ ними». Климентъ Александрійскій говоритъ [3]): «изъ нашихъ книгъ они извлекли свои главныя ученія о вѣрѣ и знаніи, о познаваніи и опытѣ, о надеждѣ и любви, о раскаяніи, воздержаніи и страхѣ Божіемъ». Подробно разбирая рядъ спекулятивныхъ и моральныхъ ученій, онъ доказываетъ, что они заимствованы изъ Откровенія, и настаиваетъ на томъ, что философія подготовила грековъ къ христіанству такъ же, какъ евреевъ подготовилъ Моисеевъ законъ.

Съ другой стороны, противники христіанства утверждали, что это послѣднее лишь сколокъ или неудачное подражаніе философіи. «Они плетутъ ткань изъ ложно понятыхъ прежнихъ ученій,—говоритъ Кельсъ [4]),—и громко разглашаютъ ее передъ людьми, подобно іерофантамъ, которые громкими возгласами оглушаютъ посвящаемыхъ въ мистеріи» Христіанство представлялось имъ ложно понятымъ платонизмомъ. Они утверждали, что все, что въ немъ истинно, раньше было уже лучше высказано [5]); напр., характерное и ясное слово изъ нагорной проповѣди: «если кто ударитъ тебя въ правую щеку, подставь ему и другую» (Матѳ., 5, 39)—есть будто-бы лишь болѣе грубое выраженіе того, что уже чрезвычайно тонко сказано Сократомъ у Платона [6]).

Вслѣдствіе этого идейнаго родства христіанство довольно быстро воспринималось многими благородными людьми изъ эллинскаго общества. По всей вѣроятности, оба міровоззрѣнія прежде всего соприкасались между собою въ еврейской философской средѣ. Извѣстно, что евреи-эмигранты имѣли литературу, облеченную въ греческія формы и обращавшую на себя вниманіе греческаго міра. Часть этой литературы была философскаго содержанія. Въ стихахъ Сивиллы, въ дидактической поэмѣ псевдо-Фокилида, въ письмахъ псевдо-Гераклита богословіе тѣсно связано съ этикою. Въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ, приписываемыхъ Филону, но которыя, однако, на самомъ дѣлѣ образуютъ переходную ступень между Филономъ и отцами христіанской церкви, богословіе вступило въ союзъ съ метафизикой, и оба были одинаково «близки къ царству Божьему». Предположеніе, что эти сочиненія прокладывали путь для христіанской философіи, подтверждается и тѣмъ, что въ первыхъ ясныхъ проявленіяхъ этой философіи какъ-разъ преобладаютъ такіе элементы, которые и въ еврейской философіи играли выдающуюся роль. Укажемъ на два такихъ элемента: во-первыхъ, аллегорическій методъ толкованія, общій для евреевъ и для грековъ, съ помощью котораго какъ гностики, стоявшіе внѣ главной церкви, такъ и александрійцы, находившіеся въ предѣлахъ ея, могли находить свою философію въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ. Во-вторыхъ, космологическія умозрительныя теоріи, занимавшія въ мысляхъ древнихъ греческихъ мудрецовъ лишь незначительное мѣсто, но со временемъ болѣе распространившіяся въ предѣлахъ греческой философіи и занявшія теперь въ первыхъ христіанскихъ философскихъ системахъ такое первенствующее мѣсто, что онѣ постепенно вытѣснили изъ этой области всѣ прочіе элементы.

---

1) Minucius Fel., Octav., 34.
2) Tertullian, Apolog., 47.
3) Clemens Alexandr., Strom., II, 1, 1.
4) Кельсъ у Оригена, Contra Cels., III, 16.
5) Origenes, Contra Cels., V, 65; VI, 1, 7, 15, 19; другія доказательства у Keim, Celsus wahres Wort, p. 77.
6) Origenes, l. c., VII, 58. Также Minucius Felix; ср. Коймъ, l. c., p. 157.

Христіанская философія, выросшая въ средѣ философски настроеннаго еврейства, отличалась отчасти апологетическимъ, отчасти спекулятивнымъ характеромъ. Апологетическая сторона развилась въ силу необходимости защищаться, такъ какъ культурное общество при первой же встрѣчѣ съ христіанствомъ собиралось отвергнуть его какъ варварскій и безнравственный атеизмъ. Поэтому христіане должны были доказать, что христіанство—ни то, ни другое. Было вполнѣ естественно, что дѣло защиты выпало на долю тѣхъ, которые искусились въ греческихъ философскихъ системахъ, и не менѣе того было естественно, что при этомъ болѣе подчеркивались случаи совпаденія съ греческою философіею, чѣмъ случаи разногласія, и что, такимъ образомъ, христіанскія истины облеклись въ греческую форму. Спекулятивная сторона развилась потому, что нѣкоторыя христіанскія положенія, какъ казалось, находились въ особенно близкомъ родствѣ съ положеніями вновь возникшаго неопиѳагореизма и неоплатонизма. Въ христіанскихъ общинахъ были люди, которые начали воздвигать обширныя спекулятивныя зданія на узкомъ фундаментѣ христіанскаго храма. Съ другой стороны, внѣ этихъ общинъ начали организовываться новые союзы, преслѣдовавшіе тѣ же нравственныя цѣли и признававшіе тѣ же авторитеты, но въ которыхъ простые богослужебные обряды превратились въ чудотворный ритуалъ, а реальные факты священной исторіи преобразовались въ мистическій туманъ. Съ одной стороны, здѣсь наблюдается тѣсное родство съ культомъ греческихъ мистерій, съ другой стороны—съ философскимъ идеализмомъ. Стремленіе придавать отвлеченнымъ идеямъ характеръ субстанціи съ опредѣленной формой и реальнымъ существованіемъ было доведено у нихъ до крайнихъ предѣловъ; такъ, напр., мудрость и порокъ, молчаніе и страсть обладали въ ихъ глазахъ реальностью. Они не были, какъ у древнихъ мудрецовъ, тонкими испареніями, подымавшимися отъ конкретныхъ объектовъ ввысь и носившимися, подобно облачкамъ, въ неясныхъ сумеркахъ. Реальнымъ міромъ для нихъ является уже не міръ познаваемаго, не область идей и выраженій о конкретныхъ предметахъ, а міръ, въ которомъ эти послѣдніе были лишь тѣнями, а не реальностью, лишь волною, а не моремъ [1]).

Было вполнѣ естественно, что приверженцы прежней формы христіанства запротестовали противъ новаго направленія. Климентъ Александрійскій [2]), выводя узоры своихъ «ковровъ»,—говоритъ: «мнѣ хорошо извѣстны настойчивыя рѣчи невѣжественныхъ и робкихъ людей, полагающихъ, что намъ слѣдуетъ больше заниматься тѣми главнѣйшими фактами, на которыхъ покоится наша вѣра, и проходить мимо всего лишняго, лежащаго внѣ ея, мимо такихъ вещей, которыя лишь вредятъ намъ и приковываютъ наше вниманіе къ вопросамъ совершенно не существеннымъ. Другіе полагаютъ, что философія влилась въ жизнь изъ дурного источника и изобрѣтена злымъ существомъ во вредъ человѣчеству». «Простаки,—говоритъ Тертулліанъ [3]),—чтобы не сказать невѣжественные и необразованные люди, составляющіе всегда большинство среди вѣрующихъ, ужасаются при понятіи ученія о спасеніи» (т.-е. философскаго объясненія ученія о Троицѣ). «Эти люди,—говоритъ другой современный авторъ [4]) объ одной изъ древнѣйшихъ христіанско-философскихъ школъ въ Римѣ,—смѣло извратили Писаніе, устранили законы старой вѣры,

---

[1]) Эти руководящія идеи и стремленія, которыя обыкновенно носятъ общее названіе гностицизма, намѣчены нами здѣсь лишь вкратцѣ, такъ какъ болѣе подробное изложеніе, входящее въ детальныя различія, слишкомъ удалило бы насъ отъ главнаго хода нашихъ чтеній. О нѣкоторыхъ изъ этихъ стремленій будетъ рѣчь въ слѣдующихъ лекціяхъ; но кто желаетъ глубже вникнуть въ этотъ вопросъ, тому придется обратиться къ прекраснымъ разъясненіямъ А. Гарнака (Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1², 186—226).

[2]) Clemens Alex., Strom., I, 1, $_{18}$ (p. 326); вся первая книга очень цѣнна, такъ какъ отводитъ культурѣ мѣсто въ христіанствѣ.

[3]) Tertullian, Adv. Prax., 3.

[4]) Anonym. у Евсевія, h. e., V, 28, $_{13}$, sq.

не познали Христа, потому, что они ищутъ не смысла Писанія, а силлогизма, который подтверждалъ бы ихъ безбожіе; если же имъ представить опредѣленное реченіе изъ Писанія, то они пытаются построить изъ него либо конъюнктивный, либо дисъюнктивный выводъ. Такимъ образомъ, они покидаютъ Священное Писаніе, которое отъ Бога, и изучаютъ геометрію, ибо они отъ земли и говорятъ земное и не познаютъ Того, Кто идетъ съ неба. Нѣкоторые изъ нихъ стараются вникнуть въ Евклида, другіе—восторженные послѣдователи Аристотеля и Ѳеофраста. Галенъ пользуется у нѣкоторыхъ даже божественнымъ почетомъ».

Исторія второго вѣка—это исторія разрыва и борьбы между этими новыми мистическими и философскими элементами въ христіанствѣ, съ одной стороны, а съ другой—болѣе древними формами его. Въ одномъ лагерѣ находилось большинство первоначальныхъ общинъ, придерживавшихся въ цѣломъ того пониманія христіанства, лучшее относящееся къ этой эпохѣ выраженіе котораго сохранено въ первыхъ двухъ книгахъ апостольскихъ конституцій. Это была религія дѣятельная съ серьезно-нравственнымъ характеромъ и суровою дисциплиною, проникнутая простою любовью къ Богу и простодушною вѣрою въ Іисуса Христа. Къ другому лагерю относились вновь образовавшіяся общины и новые члены прежнихъ общинъ, полагавшіе, что наука и вѣра идутъ рука-объ-руку, и стремившіеся помимо признанія традиціоннаго ученія рѣшать вопросы спекулятивнаго характера. Борьба была неизбѣжна. При томъ положеніи, которое занимало тогда господствовавшее образованіе, для первобытныхъ общинъ было также невозможно отрицать наличность этихъ философскихъ элементовъ въ собственной средѣ или въ новыхъ обществахъ, возникавшихъ всюду, какъ и въ наше время церковь не можетъ игнорировать техническихъ наукъ. Результатъ этой борьбы былъ тотъ, что крайнія группы борющихся партій отдѣлились отъ главной массы. Христіане старой вѣры, не согласные на уступки и удержавшіе старинные обряды въ прежнемъ видѣ, постепенно оттѣснялись на задній планъ и получили прозвище эбіонитовъ или назарянъ. Что раньше считалось правовѣрнымъ, то становилось теперь ересью. Въ перечняхъ еретиковъ, помѣщенныхъ въ старыхъ кодексахъ, они стоятъ на первомъ мѣстѣ среди ересей. Съ другой стороны, отъ христіанскаго союза постепенно отдѣлились гностики, настроенные болѣе философски, причемъ идеи ихъ все болѣе утрачивали христіанскій характеръ и въ такой нехристіанской формѣ продолжали развиваться далѣе. Плотинъ является настоящимъ гностикомъ, хотя онъ и отстраняетъ отъ себя это названіе. Логическимъ послѣдствіемъ идей Василида, Іустина, Валентина или, наконецъ, наассиновъ—является неоплатонизмъ, т.-е. чудесное видѣніе несравненной и недоступной туманной области, въ которую погрузилось солнце греческой философіи.

Борьба окончилась на самомъ дѣлѣ, какъ всѣ крупныя столкновенія, компромиссомъ. Казалось, что первобытныя общины одержали полную побѣду вмѣстѣ съ отстаиваемыми ими принципами, и что противники были уничтожены христіанскою литературою и исторіею. Но на самомъ дѣлѣ это была побѣда, кончившаяся гибелью самого побѣдителя, такъ какъ основныя церковныя общины въ такихъ широкихъ размѣрахъ восприняли принципы своихъ противниковъ, что въ общемъ не представлялось никакого основанія для обособленнаго существованія этихъ послѣднихъ. При этомъ воспринимались не столько результаты спекулятивной мысли, сколько общая склонность къ умозрѣніямъ, и утвердился извѣстный духовный укладъ. Этимъ лишній разъ подтверждается справедливость выше приведеннаго факта, что извѣстные элементы греческаго философскаго образованія въ такой мѣрѣ проникли въ жизнь и пустили въ теченіе вѣковъ такіе глубокіе корни въ ней, что совершенно невольно являлось стремленіе облекать представленія въ философскую форму и доказывать извѣстныя положенія согласно съ правилами философіи. Существованіе этой склонности проявляется прежде всего въ тѣхъ способахъ, посредствомъ которыхъ древ-

нѣйшіе «защитники вѣры» боролись со своими противниками. Можно утверждать, что дѣло это велось инстинктивно, безсознательно, и это доказывается фактами. Напримѣръ, Татіанъ [1]), хотя и осмѣиваетъ греческую философію и утверждаетъ, что онъ всецѣло отъ нея отказался, однако, развиваетъ дальше теоріи о Логосѣ, о свободѣ воли, о природѣ духа, однимъ словомъ опирается на элементы господствующихъ философскихъ представленій. Точно такъ же и Тертулліанъ [2]), который хотя и спрашиваетъ, «что общаго между философомъ и христіаниномъ, между ученикомъ греческой мудрости и ученикомъ неба?», однако, употребляетъ для христіанскихъ истинъ философскую терминологію и въ полемикѣ со своими противниками (напр., съ Маркіономъ) прибѣгаетъ къ методу, который можетъ считаться типичнымъ примѣромъ дебатовъ между различными философскими школами. Наконецъ, Ипполитъ [3]), хотя и упрекаетъ другого христіанскаго автора за то, что онъ обращаетъ вниманіе на языческія ученія, и такимъ образомъ, не подчиняется запрещенію: «не ходите по стезямъ язычниковъ»—однако, самъ проникнутъ философскими представленіями и хорошо освѣдомленъ въ философской литературѣ.

Отвѣтъ на интересующій насъ вопросъ сводится къ тому, что христіанство попало на вполнѣ подготовленную почву. Образованіе глубоко проникло во всѣ общественные слои греческаго народа и не только обусловливало методы изслѣдованія вообще, т.-е. базисъ всякой философіи, но выработало также извѣстные, специфически философскіе методы. Нѣкоторые философскіе элементы господствовали въ широкихъ кругахъ, проникли во всѣ общественные классы и сдѣлались неизмѣнною составною частью общаго духовнаго склада того времени съ опредѣленною тенденціею. Когда христіанство, въ силу родственной связи въ представленіяхъ, воспринималось образованными классами, названныя тенденціи, существовавшія раньше, оставались въ силѣ и возымѣли рѣшающее вліяніе. Это можно прослѣдить на слѣдующихъ трехъ фактахъ.

1) Прежде всего у грековъ существовала склонность къ опредѣленію понятій. Древнѣйшіе христіане довольствовались вѣрою въ Бога и служеніемъ Ему, не пытаясь при этомъ точнѣе опредѣлить представленіе о Богѣ, лежавшее въ основаніи ихъ вѣры и культа. Они смотрѣли на Него какъ на своего Небеснаго Отца и представляли Его какъ Единаго, Милостиваго, Всевышняго; но они не формулировали своего представленія извѣстными словами и еще менѣе того пытались доказывать разумными доводами, что это ихъ представленіе справедливо. Евсевій приводитъ разсказъ изъ сочиненій Родона, апологета послѣдней половины второго вѣка (причемъ вполнѣ ему сочувствуетъ [4]), который представляетъ прямое доказательство развитія философскаго склада ума въ эту эпоху. Въ этомъ разсказѣ передается въ общихъ чертахъ короткій споръ между Родономъ и Апеллесомъ, который во многихъ пунктахъ соглашался съ Маркіономъ, въ душѣ же слѣдовалъ болѣе древнимъ христіанскимъ преданіямъ и не желалъ быть причисленнымъ къ новому философскому теченію. Родонъ же нападалъ на него за его консерватизмъ. «Мы часто его обличали въ его заблужденіяхъ, когда онъ утверждалъ, что мы вообще не должны вникать глубже въ ученіе, а оставаться при томъ, во что кто вѣровалъ. Онъ училъ, что вѣрующіе въ Распятаго спасутся, если только будутъ совершать добрыя дѣла. Нелѣпѣе же всего было его ученіе о Богѣ. Онъ, подобно и намъ, утверждалъ, что существуетъ лишь одно начало. Но когда я ему говорилъ: «скажи, какъ ты это докажешь, или какое основаніе представишь для своего положенія», то онъ отвѣчалъ, что этого не знаетъ, но что это его убѣжденіе. И когда я его умолялъ сказать правду, онъ клялся, что говоритъ

[1]) Tatian, Oratio ad. Graec., 2.
[2]) Tertullian, Apolog., 46.
[3]) Hippolyt., Philosoph., V, 18.
[4]) Eusebius, h. e., V, 23.

правду, и что онъ не понимаетъ, какъ можетъ быть не рожденный Богъ, но что онъ вѣритъ въ это. Я смѣялся надъ нимъ, что онъ самъ себя выдаетъ за учителя, а между тѣмъ даже не можетъ доказать того, чему учитъ».

2) Вторымъ доказательствомъ философскаго направленія мысли служатъ спекулятивныя тенденціи, т.-е. стремленіе выводитъ изъ опредѣленій извѣстныя заключенія, приводить эти послѣднія въ систему и производить оцѣнку всѣхъ мнѣній па основаніи степени ихъ согласія или несогласія съ этой системой. Первые христіане почти не имѣли понятія о системѣ. Противорѣчіе какого-либо, очевидно, вѣрнаго мнѣнія съ другимъ не тревожило ихъ души. Вѣра ихъ являлась отраженіемъ окружающаго міра и мыслей людей о немъ. Въ этомъ и заключалась одна изъ тайнъ, объясняющихъ первый крупный успѣхъ христіанства. Очевидно, въ немъ имѣлись разнородные и противорѣчивые элементы, и потому оно и могло обращаться къ самымъ разнообразнымъ людямъ. Но, съ другой стороны, оно могло по этому самому и служить основаніемъ для чрезвычайно различныхъ построеній. Результатомъ проникновенія философіи въ христіанство явилось то, что въ IV и V вѣкахъ большинство церковныхъ общинъ не только настаивало на общности главныхъ догматовъ христіанства, но одновременно и на однородности спекулятивныхъ операцій надъ этими догматами. Посылки этихъ спекуляцій были санкціонированы, а изъ нихъ выводились заключенія съ логическою послѣдовательностью. Несогласныя иля противорѣчащія положенія не измѣрялись большею или меньшею степенью вѣроятности предпосылокъ, но лишь степенью логической послѣдовательности въ заключеніяхъ. Такимъ образомъ, принципъ симметріи сталъ доказательствомъ истины!

3) Насколько сильно было вліяніе новаго направленія, можно видѣть и изъ того, что ему придавали такое большое значеніе. Признаніе разъ принятыхъ толкованій считалось сначала столь же важнымъ, какъ самая вѣра въ Бога и дѣятельныя проявленія ея въ богоугодной жизни, а впослѣдствіи ставилось даже выше. Этимъ самымъ вносился первый умственный элементъ въ прежній взглядъ на дѣло спасенія. Вѣрѣ въ Христа теперь по необходимости должно было предшествовать знаніе фактовъ изъ жизни Христа. Однако, это знаніе подъ вліяніемъ греческой философіи превратилось въ умозрѣніе, и потому элементы, входившіе въ составъ вѣры въ своемъ первоначальномъ смыслѣ, остались неразрывно связанными съ нею и тогда, когда они получили уже иное толкованіе. Такимъ образомъ, установилось убѣжденіе, что новая форма знанія столь же необходима, какъ и прежняя.

Западныя общины не только приняли это наслѣдіе, но сдѣлали даже шагъ впередъ въ этомъ направленіи, связавъ еще тѣснѣе соотношенія между идеями и реальностью и установивъ соотвѣтствіе между выводами изъ извѣстныхъ идей съ одной стороны и положеніями о реальныхъ предметахъ—съ другой. Благодаря этой тенденціи, богословское содержаніе въ латинскомъ и германскомъ христіанствѣ гораздо болѣе опредѣляется западною, чѣмъ восточною церковью. Но вся концепція этого богословія и ея основные принципы остаются греческими, такъ какъ они имѣютъ своимъ источникомъ склонность грековъ приписывать метафизическимъ представленіямъ одинаковую степень достовѣрности съ физическими; а между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, первыя суть не что иное, какъ сооруженія на сыпучемъ пескѣ. Съ тѣмъ же правомъ, съ которымъ вѣрили въ дарованное Богомъ откровеніе метафизическихъ идей, можно было бы допустить [и дѣйствительно допускали] и божественное откровеніе химіи. А между тѣмъ христіанское откровеніе прежде всего является откровеніемъ извѣстныхъ фактовъ, которое нисколько не гарантируетъ достовѣрности спекулятивныхъ построеній, основанныхъ на этихъ фактахъ. Всѣ подобныя умозрѣнія въ буквальномъ смыслѣ слова не что иное, какъ «догмы», т.-е. чисто индивидуальныя воззрѣнія, съ формулированіемъ которыхъ можно согласиться, но никогда

нельзя быть увѣреннымъ въ томъ, что другіе поняли извѣстный взглядъ въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ понялъ его самъ авторъ.

Убѣжденіе, что метафизика въ богословіи есть нѣчто, стоящее выше индивидуальныхъ взглядовъ, является наиболѣе важнымъ наслѣдіемъ, которое Греція завѣщала религіозной мысли. Но это наслѣдіе стало «damnosa hereditas», такъ какъ оно создало въ позднѣйшемъ христіанствѣ ту его сторону, которая обречена на гибель и которая еще въ настоящее время, въ виду ея живучести, держитъ въ плѣненіи много человѣческихъ душъ.

ШЕСТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Греческая и христіанская этика.

Установился обычай описывать нравственное состояніе общества въ первомъ вѣкѣ по Р. Хр. красками, заимствуемыми у сатириковъ (несмотря на то, что эти послѣдніе обыкновенно склонны къ карикатурному изображенію); съ другой же стороны, руководствоваться обвиненіями христіанскихъ апологетовъ, которыя, какъ всякая обвинительная литература, не свободны отъ преувеличеній. Поэтому картины нравовъ, основанныя на подобныхъ данныхъ, представляютъ какую-то мозаику изъ необыкновенныхъ пороковъ и вполнѣ естественно вызываютъ такое впечатлѣніе, будто тѣ вѣка были временемъ исключительнаго безбожія. Безъ сомнѣнія, очень трудно опредѣлить средній уровень нравственности данной эпохи, и не извѣстно, многимъ ли отличается этотъ уровень у современныхъ культурныхъ народовъ сравнительно съ описываемымъ періодомъ. Возможно, что если бы современные сатирики также свободно выражали свои мысли, то пороки нашихъ столичныхъ центровъ оказались бы нисколько не меньше, чѣмъ пороки древняго Рима. Наконецъ, весьма вѣроятно, и притомъ не только a priori, но и на основаніи дошедшихъ документовъ, что въ древнемъ Римѣ, какъ и въ современныхъ столицахъ, была масса людей, любившихъ семью и домъ, поддерживавшихъ крѣпкую дружбу и хорошія сосѣдскія отношенія, добросовѣстно исполнявшихъ свои гражданскія обязанности, однимъ словомъ—людей, которые могли называться «моральными» въ ходячемъ смыслѣ этого слова [1].

Кромѣ того, было принято излагать моральную философію, господствовавшую въ тѣ вѣка, исключительно по тѣмъ даннымъ, которыя представляютъ о нихъ болѣе древніе авторы, и объяснять появленіе въ числѣ современныхъ философовъ такихъ благородныхъ лицъ, какъ Сенека, Маркъ Аврелій и Эпиктетъ, тѣмъ, что они приходили въ соприкосновеніе съ христіанскими учителями. Относительно Сенеки подобное предположеніе заставило одного изъ писакъ, искусныхъ въ подражаніи древнимъ мастерамъ, сочинить рядъ подложныхъ писемъ, которыя обыкновенно печатаются въ концѣ сочиненій Сенеки и якобы изображаютъ переписку между нимъ и ап. Павломъ. Конечно, трудно доказать, что эти мудрецы никогда не встрѣчались съ христіанскими учителями. Но что касается того, чтобы эта встрѣча, если только она когда-либо состоялась, оказала замѣтное влія-

---

[1]) Мы не можемъ привести здѣсь доказательствъ въ подтвержденіе даннаго положенія, такъ какъ даже и въ краткомъ очеркѣ это потребовало бы слишкомъ много мѣста. Но всё же сказанное вполнѣ согласуется съ изложеніемъ этого предмета у одного современнаго автора; ср. Friedländer, «Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms», особенно 3^5, 676.

ніе на нравственные принципы этихъ философовъ, то противъ этого ясно говоритъ то обстоятельство, что названные принципы составляютъ неотдѣлимую часть всей ихъ философской системы, а эта, въ свою очередь, находится въ тѣсной логической и исторической связи съ идеями предшествующихъ философовъ [1]).

При ближайшемъ ознакомленіи съ эпохою, когда развилось христіанство, оказывается, что это время на самомъ дѣлѣ носило характеръ нравственнаго возрожденія. Въ ту пору зародилась болѣе возвышенная религіозная мораль, покоившаяся на убѣжденіи, что Богу болѣе угодны нравственные поступки, чѣмъ жертвоприношенія [2]). Высказывался взглядъ, что жизнь требуетъ улучшенія [3]). Общественная мысль протестовала противъ пороковъ, скоплявшихся въ крупныхъ центрахъ. Особенно это видно по чрезвычайному размноженію религіозныхъ союзовъ, въ которыхъ необходимымъ условіемъ для поступленія въ члены былъ нравственный образъ жизни. Этимъ общественное сознаніе подготовлялось для воспринятія христіанскаго ученія, и въ этомъ коренилась одна изъ главныхъ причинъ, объясняющихъ огромную быстроту, съ которой распространялось это ученіе. Для дальнѣйшаго развитія христіанства является знаменательнымъ моментомъ то, что члены этихъ религіозныхъ обществъ, принявшихъ, такимъ образомъ, христіанство, внесли въ христіанскія общины многіе свои обычаи и представленія, лежавшіе въ основаніи этихъ послѣднихъ. Философская стадія возрожденія началась на границахъ стоицизма и снова воскресшаго кинизма. Кинизмъ исчезъ послѣ того, какъ Зенонъ и Хрисиппъ привели лучшіе его элементы въ новую систему и устранили его «лаянье» [4]) и грязь. Но, когда послѣдователи Зенона и Хрисиппа превратились въ изящныхъ писателей и сгладили независимость мысли и поведенія, придавъ прежнимъ принципамъ приличную «великосвѣтскую» внѣшность, возмущавшую болѣе серьезные умы, тогда снова ожилъ кинизмъ или, правильнѣе, болѣе ранній и лучшій стоицизмъ и вновь провозгласилъ высшее достоинство нравственнаго образа жизни, протестуя противъ неестественнаго соединенія философіи со свѣтскими формами.

Я желалъ бы обратить особенное вниманіе читателя на это нравственное возрожденіе, совершившееся въ области философіи. Главнымъ выразителемъ его явился Эпиктетъ, который обыкновенно причисляется къ стоикамъ, хотя набросанный имъ образъ идеальнаго философа носитъ черты киника [5]). Но будемъ ли мы называть его стоикомъ или киникомъ, во всякомъ случаѣ, античная этика нашла въ немъ самое возвышенное свое выраженіе и наиболѣе совершенное осуществленіе. Поэтому будетъ цѣлесообразнѣе, вмѣсто того, чтобы изъ всего наличнаго матеріала составлять общую связную картину, обратить вниманіе лишь на то, что говоритъ Эпиктетъ, и, по возможности, приводить его собственныя слова.

Возрожденіе касалось, главнымъ образомъ, двухъ вопросовъ: 1) отношенія этики къ философіи и жизни и 2) содержанія ученія о нравственности.

---

[1]) Это ясно изъ того факта, что при изложеніи стоицизма ранніе и позднѣйшіе элементы разсматриваются въ большинствѣ случаевъ какъ одно цѣлое, о чемъ, съ другой стороны, можно и пожалѣть.

[2]) «Какъ я долженъ ѣсть»?—спросилъ кто-то Эпиктета. «Такъ, чтобы ты былъ угоденъ Богу»,—послѣдовалъ отвѣтъ (Dissert., I, 13). Эта мысль дальше развита у Порфирія, который говоритъ: «Богъ ни въ чемъ не нуждается» (281_{15} ed. Nauck); «Богъ, Который царитъ надо всѣмъ, невещественъ; поэтому все вещественное передъ Нимъ нечисто и не можетъ быть принесено въ жертву такъ же, какъ и произнесенное слово» ($163,_{15}$).

[3]) Маркъ Аврелій обязанъ Рустику той мыслью, что жизнь требуетъ исправленія и исцѣленія (I, 7; ср. II, 13).

[4]) Τὸ ὑλακτεῖν, Philostr., vit. Soph., II, 10 (p. $255,_{21}$).

[5]) Заглавіе Dissert., III, 22, гдѣ изображается идеальный философъ, гласитъ περὶ κυνισμοῦ.

1) Стоики послѣдняго республиканскаго періода и императорской эпохи преимущественно занимались логикою и литературою. Изученіе этики уже не пользовалось болѣе наивысшимъ почетомъ, къ тому же оно измѣнило и свой характеръ. Господствующимъ элементомъ стала отнынѣ логика, игравшая въ системѣ Зенона и Хрисиппа лишь второстепенную роль. Она заняла положеніе, принадлежавшее до тѣхъ поръ этикѣ, и превратила эту послѣднюю въ казуистику. Изученіе литературы, пути къ которой указали учителя философіи, вмѣсто того, чтобы поддерживать и укрѣплять нравственные поступки, считало возможнымъ обходиться безъ нихъ. Стоики этого времени, правда, могли придумывать остроумные парадоксы и читать искусныя лекціи о нравственности, но они были далеки отъ того, чтобы считать своей главной задачей «образъ жизни, согласный съ природою». Возрожденіе кинизма означало возстановленіе господства этики надъ логикою, практической морали надъ литературнымъ знаніемъ, хотя самый кинизмъ въ это время отличался еще неотшлифованнымъ, отталкивающимъ характеромъ. Между тѣмъ какъ стоики были «салонными проповѣдниками», киники являлись «проповѣдниками улицы» [1]). Это были какъ бы нищенствующіе монахи императорской эпохи, серьезные, но грязные, хотя серьезность составляла существенную черту ихъ, а грязь лишь случайный придатокъ. Стоицизмъ воспринялъ серьезный элементъ и, такимъ образомъ, получилъ новую жизненную силу, а когда кинизмъ былъ признанъ, то грязь его исчезла какъ наростъ. Что касается Эпиктета, то въ своемъ протестѣ противъ логики онъ не пошелъ такъ далеко, какъ киники, настаивавшіе на томъ, чтобы отвести изученію логики послѣднее мѣсто, такъ какъ нравственное возрожденіе, по ихъ словамъ, было важнѣе [2]). Эпиктетъ же признавалъ необходимость изученія логики на томъ основаніи, что она представляетъ гарантіи противъ обманчивыхъ доказательствъ и фиктивныхъ стилистическихъ аргументовъ. Онъ былъ только противъ преувеличенной важности, которая обычно приписывалась логикѣ. Ученики того времени тратили главныя свои силы на построеніе логическихъ выводовъ или риторическихъ ловушекъ, чтобы сбить людей съ толку. Въ виду этого Эпиктету хотѣлось вернуть логикѣ ея прежнее подчиненное положеніе, такъ какъ ни она, ни вся философская система, основанная на ней, не имѣли самостоятельной цѣны. Вообще, какое бы положеніе ни занимала эта наука въ какой-нибудь отвлеченной системѣ или идеальномъ мірѣ, она не могла игнорировать фактическихъ условій реальной жизни. Человѣческая природа такъ устроена, что всякая остановка на порогѣ философіи вызываетъ моральное содроганіе. Ученикъ, стремящійся согласовать свой разумъ съ природою, не долженъ начинать съ безформеннаго, растяжимаго матеріала, которому онъ можетъ придать любую форму, согласно правиламъ искусства. Онъ долженъ начать съ собственной своей природы, уже сформированной, но все еще подверженной опасности видоизмѣняться подъ вліяніемъ пагубныхъ привычекъ и создавать себѣ обманчивыя ассоціаціи идей и невѣрныя представленія о добрѣ и злѣ. Пока его обучаютъ логикѣ и физикѣ, въ немъ самомъ со свѣжею силою могутъ прорываться настоящіе пороки, которые ему именно и нужно искоренять. Давно извѣстныя слова «добро» и «зло», со всѣми неправильными представленіями, связанными съ ними, готовы ежеминутно вызывать новые промахи и превратные поступки, ложныя радости и ложныя страданія, между тѣмъ какъ истинная цѣль философіи—уничтожать таковыя. Ученикъ долженъ начать съ того, чѣмъ онъ обязанъ кончить, т. е. съ практической жизни. Онъ долженъ пріобрѣсть руководящія правила и поступать согласно имъ, прежде чѣмъ онъ услышитъ о теоретическомъ обоснованіи

---

[1]) H. Schiller, «Geschichte der römischen Kaiserzeit», I, 452.

[2]) Epictet, Diss. I, 17,$_4$: «Слѣдуетъ скорѣе заботиться объ исцѣленіи»—гласитъ возраженіе, сказанное однимъ ученикомъ, когда Эпиктетъ приступилъ къ своей лекціи о логикѣ. Прибавленіе «и т. п.» показываетъ, что это была ходячая поговорка.

ихъ. Успѣхи его въ философіи должны измѣряться не успѣхами его въ знаніи, но въ нравственномъ образѣ жизни.

Этотъ взглядъ Эпиктета, отстаиваемый имъ со страстною настойчивостью, лучше всего выразить его собственными словами [1]):

«Кто нравственно успѣваетъ и научился у философовъ тому, что стремленія имѣютъ своимъ предметомъ добро, а отвращеніе—зло; кто понялъ, что удовлетворенность и отсутствіе страданій возможны для человѣка лишь тогда, когда онъ имѣетъ успѣхъ въ осуществленіи своихъ стремленій и не подпадаетъ подъ вліяніе того, отъ чего онъ отворачивается,—тотъ вообще уже не гонится за этими стремленіями или, по крайней мѣрѣ, придаетъ имъ второстепенное значеніе; въ то же время онъ обнаруживаетъ отвращеніе лишь къ такимъ вещамъ, которыя относятся къ области сознательной воли. Ибо онъ знаетъ, что, отворачиваясь отъ вещей, не относящихся къ сферѣ воли, онъ легко можетъ натолкнуться на нѣчто нежелательное, и что онъ отъ этого будетъ только несчастливъ. Если же нравственное совершенствованіе имѣетъ опредѣленную цѣль, заключающуюся въ обладаніи счастьемъ, въ отсутствіи страданій и въ покоѣ, то и стремленіе къ этому совершенствованію заключаетъ въ себѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, стремленіе къ каждому изъ этихъ предметовъ. Ибо стремленіе приближаетъ насъ къ тому, что всецѣло можетъ доставить лишь совершенство.

Но отчего же происходитъ то, что нравственное совершенство для всѣхъ одно и неизмѣнно, между тѣмъ какъ въ другихъ отношеніяхъ мы ищемъ и отмѣчаемъ прогрессъ? Какое послѣдствіе имѣетъ нравственное совершенство? Душевный миръ. Кто, слѣдовательно, преуспѣваетъ въ этомъ направленіи? Можетъ-быть, тотъ, кто читаетъ много сочиненій Хрисиппа? Если бы это было такъ, то прогрессъ сводился бы къ возможно полному знанію Хрисиппа. Но мы утверждаемъ, что совершенство имѣетъ иныя послѣдствія, и этимъ мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, показываемъ, что и само приближеніе къ цѣли, самое преуспѣяніе, есть нѣчто другое.

«Вотъ этотъ—говорятъ намъ—можетъ одинъ читать Хрисиппа»!—«Поистинѣ, другъ мой, ты въ такомъ случаѣ сдѣлалъ прекрасные успѣхи»,—гласитъ отвѣтъ.

Но дѣйствительно ли это успѣхъ? Зачѣмъ смѣяться надъ этимъ человѣкомъ? Зачѣмъ отвлекать его отъ познаванія своихъ недостатковъ? Не лучше ли ему показать, въ чемъ заключается истинный ростъ нравственнаго совершенствованія, чтобы онъ зналъ, въ какой области искать ему этихъ успѣховъ?

Тебѣ, бѣдняжка, надо прослѣдить этотъ прогрессъ въ той области, гдѣ тебѣ приходится дѣйствовать. А гдѣ она? Это твои симпатіи и антипатіи, изъ которыхъ первыя не должны быть безцѣльными, а послѣднія не должны приводить тебя нечаянно къ тому, что ты желаешь избѣжать. Далѣе, это твои поступки—и твое воздержаніе отъ поступковъ, изъ боязни навлечь на себя вину; это согласіе или несогласіе съ чѣмъ-нибудь во избѣжаніе заблужденія. Первое имѣетъ первостепенную важность. Ибо если ты всегда со страхомъ и трепетомъ будешь стараться избѣгать зла, то какъ же ты можешь идти впередъ?

(Въ этомъ смыслѣ я говорю): покажите же мнѣ ваши успѣхи. Что, если бы мы сказали атлету: «покажи мнѣ твои мускулы», а онъ на это отвѣтилъ бы: «вотъ мои гири!» (Я бы возразилъ ему): «я хочу взглянуть на тебя, а не на твои гири; я хочу видѣть, что ты можешь съ ними сдѣлать»! (Также поступаете и вы): «возьми сочиненія «О внутреннемъ побужденіи» (περὶ ὁρμῆς) (говорите вы) и смотри, какъ я его изучилъ». Рабская душа! Не то я хочу знать, а поступки твои или воздержаніе отъ нихъ, какія у тебя симпатіи и антипатіи, какъ ты составляешь свои планы, добиваешься своей цѣли, какія мѣры принимаешь для выполненія задуманнаго и дѣлаешь ли ты все это, какъ

[1]) Epictet, Dissert. I, 4, $_{1-24}$.

требуетъ природа, или нѣтъ. Если да, то покажи мнѣ, и я скажу тебѣ, что ты идешь впередъ; если же нѣтъ, то уходи и не только комментируй книги, но и самъ пиши таковыя! Какая тебѣ польза отъ толкованія? Ты знаешь, что вся книга стоитъ не болѣе 5 денаріевъ; а развѣ тотъ, кто ее истолковываетъ, стоитъ болѣе, чѣмъ эти 5 денаріевъ? Не ищи поэтому въ одномъ мѣстѣ дѣла, а въ другомъ успѣха.

Въ чемъ же заключается преуспѣяніе? Въ томъ, что человѣкъ освобождаетъ себя отъ окружающихъ его условій, всецѣло упражняя и развивая свою волю, съ тѣмъ, чтобы согласовать ее съ природою, сдѣлать ее возвышенною, свободною, не скованною, вѣрною и надежною; далѣе, если онъ убѣдился въ томъ, что всякій, кто стремится къ непосильному, не можетъ быть свободнымъ и вѣрнымъ себѣ, а по необходимости вовлекается въ водоворотъ измѣнчивыхъ явленій и подчиняется вліянію фактовъ, какъ способствующихъ, такъ и тормозящихъ эти явленія. Когда онъ утромъ пробуждается и относится ко всему этому съ сознательнымъ вниманіемъ, когда онъ, умываясь или принимая пищу, все дѣлаетъ какъ человѣкъ вѣрный своей волѣ,—однимъ словомъ, когда онъ ни въ какомъ случаѣ не теряетъ изъ виду своей конечной цѣли, но всегда стремится достигнуть ея, какъ бѣгунъ во время бѣга или учитель пѣнія въ своемъ дѣлѣ, тогда человѣкъ прогрессируетъ въ истинѣ и не напрасно шелъ своимъ путемъ.

Если же онъ все свое вниманіе сосредоточиваетъ лишь на томъ, что написано въ книгахъ, и на это направляетъ свои старанія, если онъ только затѣмъ покинулъ родной домъ, чтобы усвоить себѣ это, то я скажу ему, чтобы онъ тотчасъ вернулся домой и занялся бы домашними дѣлами. Ибо безцѣльно то, изъ-за чего онъ ушелъ изъ дому. Цѣнны лишь поиски того, что можетъ отнять у жизни заботы и жалобы, неудачи и горе, возгласы «увы!» и воздыханія «я несчастенъ»; важно понять, что такое въ дѣйствительности смерть, изгнаніе, тюрьма, чаша съ ядомъ, чтобы, находясь въ заключеніи, быть въ состояніи сказать: «милый Критонъ, если богамъ угодно, то пусть будетъ такъ».

Это новое или, скорѣе, возобновившееся пониманіе философіи, какъ науки о нравственномъ поведеніи человѣка, имѣвшей своей цѣлью фактическое возрожденіе человѣчества, уже вызвало убѣжденіе, что при существующемъ состояніи человѣческой природы какъ изученіе этой философіи, такъ и практическое примѣненіе ея требовало особеннаго напряженія. Она была не только наукою, но и искусствомъ жизни [1]), и потому не составляла исключенія изъ общаго правила, въ силу котораго всякое искусство требуетъ систематической и продолжительной дисциплины. Подобно тому, какъ укрѣпленіе мускуловъ, необходимое для совершеннаго физическаго развитія, достигается лишь продолжительнымъ, цѣлесообразнымъ, все усиливающимся упражненіемъ, точно такъ же и развитіе нравственныхъ силъ обусловливается только подобными же цѣлесообразными, постепенно увеличивающимися упражненіями, а не чтеніемъ и заучиваніемъ извѣстныхъ правилъ. Такимъ образомъ, оказалась необходимость въ нѣкоторой моральной гимнастикѣ, цѣлью которой было подчиненіе аффектовъ господству разума и согласованіе собственной воли съ волею божественной.

Для обозначенія этой нравственной дисциплины употреблялось выраженіе, служившее обыкновенно для обозначенія физическаго упражненія—аскезъ (ἄσκησις) [2]). Въ данномъ смыслѣ слово это часто употребляется Филономъ. Онъ различаетъ три ступени, ко-

---

[1]) Sextus Empiricus, Pyrrh. Hypot., III, 239.

[2]) Стоики опредѣляютъ мудрость какъ знаніе божественныхъ и человѣческихъ дѣлъ и философію какъ ἄσκησις ἐπιτηδείου τέχνης, Plutarch, de plac. philosoph., I, prooem., 2. Galen., Histor. Philos., 5. У Diels, Doxograph. Graec., p. 273, 603.

торыми достигается благочестіе: природа, ученіе и дисциплина [1]); при этомъ онъ различаетъ такихъ людей, которые упражняются сами въ практическомъ проведеніи мудрости въ жизнь, и такихъ, которые имѣютъ лишь литературное, чисто-практическое знаніе ея [2]). Онъ убѣжденъ, что наиболѣе цѣнныя и многочисленныя блага, которыхъ можетъ удостоиться человѣкъ, проистекаютъ изъ гимнастики нравственныхъ волевыхъ актовъ [3]); элементы ея—«чтеніе, размышленіе, совершенствованіе, созерцаніе высокихъ идеаловъ, саморазвитіе, исполненіе обязанностей [4]). Въ другомъ мѣстѣ онъ еще прибавляетъ къ этому молитву и сознаніе того, что безразличныя вещи дѣйствительно таковы [5]). Когда во II вѣкѣ мысль о нравственномъ возрожденіи получила широкое распространеніе, эта нравственная дисциплина, очевидно, была собрана въ систему опредѣленныхъ правилъ, отнимавшую у ученика всякое личное усмотрѣніе. Онъ былъ обязанъ переносить лишенія, пить больше воду, чѣмъ вино, спать больше на землѣ, чѣмъ въ постели; мало того, онъ иногда подвергалъ себя самому жестокому обращенію, бичеванію и заключенію въ оковы. Нерѣдко этотъ обычай вырождался въ хвастовство выносливостью. Маркъ Аврелій говоритъ, что если онъ не выставляетъ на показъ свои добрыя дѣла и нравственныя упражненія, то онъ обязанъ этимъ Рустику [6]). Эпиктетъ [7]) въ своемъ «руководствѣ» говоритъ: «Если ты пьешь лишь воду, то не говори объ этомъ при всякомъ случаѣ... если ты рѣшился упражняться въ воздержаніи и лишеніяхъ, то дѣлай это для себя, а не для людей. Не обнимай статуй передъ всѣми, чтобы охладить себя, а если тебя мучитъ нестерпимая жажда, то возьми глотокъ холодной воды въ ротъ и снова выплюнь ее—но никому не говори объ этомъ»! Эпиктетъ придавалъ больше цѣны нравственной дисциплинѣ такого рода, которая выражалась въ подавленіи желанія, чѣмъ въ перенесеніи физическихъ лишеній. Истиннымъ «аскетомъ» для него является поэтому тотъ, кто держитъ себя въ рукахъ противъ соблазна какихъ-либо пагубныхъ желаній [8]). «Будь твердъ, бѣдняжка, не увлекайся, борьба тяжела, но подвигъ божественъ, дѣло идетъ о царствѣ, о свободѣ, о счастьѣ, а также и о покоѣ. Вспомни о Богѣ, призови Его, какъ помощника и спасителя, подобно тому, какъ рыбаки, выѣзжающіе въ бурю, призываютъ Діоскуровъ. Ибо самая тяжкая буря та, которая возбуждаетъ сильнѣйшую чувственность и разсѣиваетъ увѣщеванія разума»! Такимъ же образомъ другъ Лукіана, Нигринъ, осуждаетъ людей, которые стараются направлять молодежь къ добродѣтели тѣмъ, что налегаютъ больше на тяжелыя физическія испытанія, чѣмъ на равномѣрную дисциплину тѣла и души. Лукіанъ разсказываетъ, что онъ самъ зналъ людей, погубившихъ себя чрезмѣрными испытаніями [9]).

Эту моральную гимнастику, понятую такимъ образомъ, лучше всего было исполнять, порвавъ связи со всѣми прежними условіями жизни. Поэтому нѣкоторые философы убѣждали своихъ слушателей покинуть родину и работать на чужбинѣ, и эти послѣдніе

---

[1]) Philo, De Abraham, 11 (2, $_{9}$), de Joseph., I (2, $_{41}$), de praem. et poenit., 8, 11 (2, $_{416, 418}$) Мы ссылаемся на Филона, потому что его сочиненія въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ представляютъ болѣе яркую картину господствовавшихъ схоластическихъ методовъ, чѣмъ сочиненія Эпиктета. Возможно, что отдѣльныя изъ сочиненій, носящихъ имя Филона, принадлежатъ къ разсматриваемому періоду.

[2]) Philo, Quod. deter. potior. ins. 12 (1, $_{198}$ sq.). Точно также de congruent. erud. causa 13 (1, $_{528}$, sq.), de mutat nom., 13 (1, $_{591}$).

[3]) Philo, de congr. erudit. caus., 28 (1, $_{542}$).

[4]) Philo, Leg. alleg.. III, 6 (1, $_{91}$).

[5]) Philo, Quis rerum divin. heres., 51 (1, $_{509}$).

[6]) Marc. Aurel., Meditat., I, $_{7}$.

[7]) Epictet, Enchir., 47. Сравни въ Dissert., III, 14, $_{4}$, sqq. Dissert., III, 12, $_{17}$, часть вышесказаннаго приведена какъ цитата изъ Аполлонія Тіанскаго.

[8]) Epictet, Diss., II, 8, $_{27}$, sq. Cp., III, 2, $_{1}$, 12, $_{4}$; IV, 1, $_{81}$.

[9]) Lucian, Nigrinus, 28.

удалялись въ «уединеніе» либо въ другомъ городѣ, либо въ пустынномъ мѣстѣ. Однако, противъ этого раздавались протестующіе голоса. Такъ, напр., Діонъ Хрисостомъ въ сильной рѣчи приводилъ аргументы противъ этой монашеской системы, въ родѣ того, какъ это сталъ бы дѣлать какой-нибудь протестантъ нашихъ дней [1]). «*Coelum non animum mutant*» — таковъ смыслъ его словъ, и, дѣйствительно, это справедливо, если переходъ совершался лишь изъ города въ городъ. Ибо всюду человѣкъ встрѣчаетъ одни и тѣ же препятствія, какъ внутреннія, такъ и внѣшнія, а самъ онъ уподобляется, въ такомъ случаѣ, больному, котораго перекладываютъ съ одной постели на другую. Истинная школа состоитъ въ томъ, чтобы жить среди людей, не взирать на ихъ шумную жизнь, воспитывать душу такъ, чтобы она безъ колебаній слѣдовала лишь разуму и не «уклонялась» отъ того, что, какъ долгъ, стоитъ передъ нею.

Нельзя опредѣленно сказать, въ какомъ объемѣ были распространены эти «нравственныя упражненія» и «бѣгство изъ міра», потому что они, какъ мы увидимъ, вскорѣ слились съ христіанствомъ и попали въ общее широкое теченіе.

На почвѣ этихъ идей и идеаловъ, высоко почитавшихся тамъ, возникла группа людей (а подобные люди и до сихъ поръ не переводятся), которые «словомъ и жизнью своею» посвятили себя дѣлу возрожденія человѣчества. Раньше находились подражатели отдѣльныхъ философовъ (Пиѳагоръ основалъ школу аскетовъ); но ни тѣ, ни другіе не занимали въ обществѣ виднаго мѣста. Когда же окрѣпло убѣжденіе, что философія непремѣнно требуетъ перенесенія и примѣненія ея въ практической жизни, тогда, конечно, воспослѣдовало отдѣленіе философовъ-профессоровъ отъ окружавшаго ихъ превратнаго и выродившагося міра какъ во внутренней, такъ и во внѣшней жизни. «Жизнь человѣка, желающаго примѣнять философію на дѣлѣ,—говоритъ Діонъ Хрисостомъ,—отличается отъ жизни толпы..., настоящая одежда его отлична отъ одежды другихъ людей; не иначе дѣло обстоитъ съ его ложемъ, физическими упражненіями, купаньемъ и вообще всѣмъ образомъ жизни... Кто въ этихъ дѣлахъ не отличается отъ другихъ, того по необходимости слѣдуетъ разсматривать какъ одного изъ многихъ, хотя бы онъ тысячу разъ объявлялъ и утверждалъ передъ всѣми аѳинянами или мегарянами или въ присутствіи лакедемонскихъ царей, что онъ философъ» [2]).

Философы отличались отъ другихъ людей двоякимъ образомъ: во-первыхъ, они отпускали себѣ длинную бороду, какъ древніе спартанцы. Это служило протестомъ противъ преувеличенной заботливости, съ которой въ свѣтскомъ обществѣ относились къ собственной внѣшности. Во-вторыхъ, философы носили только грубый плащъ, составлявшій обыкновенно ихъ единственную одежду. Это служило протестомъ противъ чрезмѣрной роскоши въ костюмѣ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и отличительною примѣтою ихъ сословія. «Когда народъ,—говоритъ Діонъ Хрисостомъ,—видитъ кого-нибудь въ одеждѣ философа, то онъ говоритъ себѣ, что этотъ человѣкъ одѣтъ такъ не потому, что онъ матросъ или пастухъ, но потому, что онъ имѣетъ въ виду предостерегать людей и обличать ихъ, не уступая никому и не щадя никого; что онъ, напротивъ, желаетъ исправлять людей, насколько возможно, подходя къ нимъ и объясняя имъ ихъ положеніе» [3]).

Какую видную роль эти реформаторы нравовъ играли въ обществѣ, явствуетъ изъ того, что они такъ часто упоминаются въ литературѣ того времени.

2) Нравственное возрожденіе имѣло также вліяніе на содержаніе этики, а именно въ томъ смыслѣ, что оно перенесло ее изъ области философіи въ сферу религіи. Въ Эпиктетѣ соединились два теченія, изъ которыхъ одно придерживалось правовѣрнаго тра-

---

[1]) Dio Chrysost., Orat., XX, περὶ ἀναχωρήσεως (1, $_{288}$ sqq.).
[2]) Dio Chrysost., Orat., LXX (2, $_{240}$).
[3]) Dio Chrysost., Orat., LXXII (2, $_{248}$ sq.).

диціоннаго стоицизма, въ другомъ же стоицизмъ съ помощью религіозныхъ представленій преобразовался, причемъ нравственныя силы, проведенныя въ практическую жизнь, получали здѣсь властные импульсы отъ религіозныхъ движеній.

Первое группируется около принципа «слѣдуй природѣ», второе же сводится къ правилу «слѣдуй Богу».

Въ первомъ изъ названныхъ направленій конечная философская цѣль устанавливалась различными способами, но каждый изъ нихъ выражалъ одинъ и тотъ же принципъ, т.-е. согласованіе воли человѣка съ природою и проведеніе въ жизнь этихъ согласующихся съ природою идей [1]). Дѣло сводилось къ основательному анализу представленій о добрѣ и злѣ и къ вѣрному примѣненію ихъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ [2]). Это была попытка усовершенствовать волю въ практической дѣятельности ея [3]), изгнать изъ человѣческой жизни заботы и заблужденія [4]), превратить шумный водоворотъ ея въ спокойное, ровное теченіе. Результатомъ практической философіи является блаженство [5]). Мысль о достиженіи этой цѣли вызывается отчасти свойствами самой человѣческой природы, отчасти же окружающими условіями. Природа проявляется двояко [6]): во-первыхъ, въ стремленіи обладать чѣмъ-нибудь (или не обладать), а, во-вторыхъ, въ рѣшимости что-нибудь дѣлать или не дѣлать. Побужденіе къ желанію вызывается представленіемъ о предметѣ, который считается «хорошимъ», рѣшимость же—соображеніемъ о возможности осуществленія желанія. Первое касается самого человѣка, послѣднее—его отношенія къ другимъ людямъ. «Согласнымъ съ природою» желаніе является тогда, когда его осуществленіе неминуемо, а рѣшимость—тогда, когда она не переходитъ границъ, положенныхъ для силы. То и другое имѣетъ свои предѣлы, установленные для насъ самой природою въ окружающихъ насъ условіяхъ. Итакъ, наши стремленія сохраняютъ свое «соотвѣтствіе съ природою», когда они направлены на предметы, находящіеся въ нашей власти, между тѣмъ какъ наши рѣшенія получаютъ свое направленіе отъ естественныхъ условій жизни.

Напримѣръ [7]):

«Помни, что ты называешься сыномъ. Что этимъ сказано? То, что ты долженъ все, принадлежащее тебѣ, считать собственностью твоего отца, во всемъ его слушаться, никогда при другихъ не говорить о немъ худого, никогда не говорить ему дурного слова, не дѣлать зла, во всемъ уступать, все предоставлять его усмотрѣнію и по мѣрѣ силъ ему помогать.

«Затѣмъ помни, что ты братъ. По отношенію къ братьямъ и сестрамъ будь уступчивъ, уживчивъ, хорошо отзывайся о нихъ, не старайся отличиться передъ ними въ томъ,

---

[1]) Epictet, Enchir., 4, $_{18}$, $_{30}$.

[2]) Χρῆσις φαντασιῶν составляетъ важный элементъ въ философіи Эпиктета. Все, съ чѣмъ встрѣчается мыслящій человѣкъ въ чувственныхъ воспріятіяхъ или въ представленіяхъ, само укладывается въ схемѣ добра и зла и вызываетъ, такимъ образомъ, удовольствіе или неудовольствіе. У большинства людей соединеніе отдѣльныхъ предметовъ съ идеею добра или зла, а также и возбужденіе чувства удовольствія или неудовольствія, невольно совершается подъ вліяніемъ воспитанія и привычекъ. Задачею философа, въ виду этого, является умѣніе связывать идею добра только съ тѣмъ, что дѣйствительно благо, такъ, чтобы воля не направлялась на что-нибудь, недостойное стремленія или недостижимое. Въ этомъ заключается правильное пользованіе представленіями. Epictet, Dissert., I, 28, $_{10}$, 30, $_{4}$; II, 1, $_{4}$, 8, $_{4}$, 19, $_{32}$; III, 21, $_{23}$, 22, $_{20}$, $_{103}$.

[3]) Epictet, Dissert., I, 2, $_{6}$, 22, $_{2}$, $_{7}$; II, 11, $_{4}$, $_{7}$, 17, $_{9}$, $_{12}$, $_{16}$; IV, 1, $_{41}$, $_{44}$.

[4]) Epictet, Dissert., I, 1, $_{21}$, 4, $_{18}$, 17, $_{21}$.

[5]) Epictet, l. c., I, 4 $_{21}$.

[6]) Различіе между ὄρεξις (и ἔκκλισις), т.-е. между желаніемъ (или нежеланіемъ) имѣть что-либо, съ одной стороны, а съ другой—ὁρμή (ἀφορμή), т.-е. рѣшимостью дѣйствовать (или воздержаться отъ дѣйствія) до извѣстной степени важно для исторіи психологіи. Оно, вѣроятно, имѣетъ своимъ основаніемъ платоновское различіе между τὸ ἐπιθυμητικὸν μέρος и τὸ θυμοειδὲς μέρος.

[7]) Epictet, Dissert., II, 10 $_{7}$, sq., $_{10}$.

что внѣ предѣловъ твоей воли; оставь это и будь первымъ въ томъ, надъ чѣмъ господствуетъ твоя воля...

«А если ты членъ городского совѣта, то помни о своей должности! Если ты молодъ, помни о своей молодости; если старъ, то о своей старости; если ты отецъ, то помни, какія обязанности возникаютъ изъ этого. Ибо въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ само названіе, которое ты носишь, показываетъ, что тебѣ слѣдуетъ дѣлать».

По всему римскому міру широко распространился взглядъ, что правильный нравственный образъ жизни обусловливается естественными отношеніями людей между собою. Теоретическая подкладка этой концепціи не такъ ясно формулировалась тогдашнимъ обществомъ, какъ ясно сознавалась самая концепція. Для словеснаго обозначенія этой послѣдней стали употребляться два выраженія, свойственныя духу римскаго языка. Одно изъ нихъ происходило изъ того представленія, что всѣ люди по отношенію къ организованной общинѣ должны нести извѣстныя обязанности; другое же выраженіе возникло изъ представленія объ извѣстной винѣ. Первое — латинское «officium» (не выходившее изъ области латинскаго языка), другое—«debitum», употребляющееся и въ другихъ языкахъ въ смыслѣ «долга» (англ. debt).

На высшей ступени своего ученія Эпиктетъ въ своей моральной философіи употребляетъ богословскіе термины. Человѣческая жизнь имѣетъ свое начало и конецъ въ Богѣ; нравственный образъ жизни является возвышенною религіею. Иллюстраціей этого ученія могутъ послужить слѣдующія свободно выбранныя цитаты.

«Мы—потомки Божіи». Каждый изъ насъ въ правѣ считать себя сыномъ Бога [1]). Подобно тому, какъ наше тѣло родственно вселенной [2]) и, пока мы живемъ, подвержено вліянію однѣхъ и тѣхъ же силъ, а когда мы умираемъ, разлагается на одни и тѣ же элементы [3]), такъ и душа наша связана съ Богомъ и родственна Ему, ибо она—часть Его, часть Его существа [4]). Нѣтъ такого душевнаго движенія, котораго бы Онъ не видѣлъ, потому что мы съ Нимъ одинаковы по существу [5]). Всѣ сердца раскрыты передъ Нимъ, всѣ желанія вѣдомы Ему [6]). Ходимъ ли мы, говоримъ или ѣдимъ, Онъ всегда съ нами; мы—Его алтари, Его живые храмы; мы—это Онъ во плоти [7]). Это родство наше съ Богомъ отводитъ намъ первое мѣсто въ мірѣ твореній [8]). Мы въ союзѣ съ нимъ составляемъ величайшее, возвышеннѣйшее и обширнѣйшее изъ всѣхъ существующихъ образованій [9]).

Если мы только серьезно относимся къ этому родству съ Богомъ, то никакія низменныя и грязныя влеченія не могутъ овладѣть нами [10]). (При правильномъ пониманіи этой мысли она является руководящею нитью и идеаломъ для насъ). Если Богъ вѣренъ, то и мы должны быть вѣрны.. Если Онъ благодѣтеленъ, то и мы обязаны быть такими. Точно также, если Онъ великодушенъ, то мы должны быть великодушны и должны такъ говорить и дѣйствовать, какъ дѣйствуемъ и говоримъ, когда имѣемъ передъ собою Его примѣръ и сознаемъ себя за одно съ Нимъ [11]).

(Зачѣмъ Богъ сотворилъ насъ?) Онъ сотворилъ насъ, прежде всего, за тѣмъ, чтобы

---

[1]) Epictet, Dissert., I, 9, $_{6, 2}$.
[2]) I, 14, $_{6}$.
[3]) III, 13, $_{15}$.
[4]) I, 14, $_{6}$; ср. I, 17, $_{27}$; II, 8, $_{11}$.
[5]) I, 14, $_{6}$.
[6]) II, 14, $_{11}$.
[7]) II, 8, $_{12-14}$.
[8]) I, 9, $_{5}$; ср. II, 8, $_{11}$.
[9]) I, 9, $_{4}$.
[10]) I, 3, $_{1}$.
[11]) II, 14, $_{13}$.

довести до конца свое представленіе о вселенной; для этого Ему нужны были живыя существа, которыя обладали бы способностью мыслить [1]). Во-вторыхъ, Онъ создалъ насъ для того, чтобы мы могли поддерживать Его управленіе міромъ, понимать и истолковывать Его, чтобы мы были Его свидѣтелями и слугами [2]). Наконецъ, въ-третьихъ, Онъ создалъ насъ, чтобы мы сами были счастливы. Какъ истый отецъ и хранитель, Онъ распредѣлилъ добро и зло на такіе предметы, надъ которыми властны мы сами [3]). Каждому изъ насъ Онъ говоритъ: «если ты ищешь блага, ищи его въ себѣ самомъ» [4]). Для этой цѣли Онъ даровалъ намъ свободу воли, и никакая сила на небѣ и на землѣ не можетъ насъ лишить этой нашей свободы [5]). Въ горѣ мы восклицаемъ: «Боже, помоги, чтобы я не терпѣлъ больше бѣдствій»! И Онъ во всѣ времена дѣлалъ такъ, что намъ казалось, будто мы и не испытываемъ горя [6]). Онъ даровалъ намъ силу терпѣть и отыскивать то, что намъ даетъ счастье; Онъ даровалъ намъ духъ кротости, мужества и великодушія для того, чтобы мы, по мѣрѣ того, какъ растутъ испытанія, могли все болѣе и болѣе украшать свой характеръ добродѣтелями, слѣдуя при этомъ Ему. Если мы, напр., страдаемъ отъ лихорадки, то Онъ помогаетъ намъ, говоря: «докажи теперь, что нравственная работа твоя дѣйствительно увѣнчалась успѣхомъ». Въ жизни мы имѣемъ время учиться и на дѣлѣ показывать, чему мы научились; въ аудиторіяхъ мы просвѣщаемся, а Богъ ежедневно ставитъ насъ на самые трудные посты и говоритъ намъ: «теперь пора выдержать испытаніе». Поистинѣ, жизнь подобна олимпійскимъ играмъ, въ которыхъ мы являемся борцами Бога, которымъ Онъ далъ возможность показать, изъ какого тѣста они сдѣланы [7]).

(Каковъ нашъ долгъ по отношенію къ Богу?). Только слѣдовать ему [8]), быть съ Нимъ заодно [9]), охотно подчиняться Его господству [10]), принимать то, что милость Его даруетъ намъ, и мириться съ недостатками того, въ чемъ Онъ намъ отказываетъ [11]). Хорошій человѣкъ долженъ постоянно думать о томъ, кто онъ, откуда произошелъ, кому обязанъ своимъ существованіемъ, о необходимости заполнить собою то мѣсто, которое Богъ указалъ ему [12]), брать вещи такими, каковы онѣ есть, и говорить вмѣстѣ съ Сократомъ: «если на то воля Божья, то пусть будетъ такъ» [13]). Ты обязанъ подчиняться своему закону, но ты долженъ имѣть мужество поднять свой взоръ къ Богу и сказать: «употреби меня на что Тебѣ угодно; у меня нѣтъ воли передъ Тобою; я Твой; я не буду допытываться, если Ты не хочешь открыть мнѣ то, что предназначилъ для меня» [14]).

Веди меня, Господь, и ты, мой рокъ,
Туда, гдѣ вы мнѣ счастье указали.
Я слѣдую съ довѣрьемъ, безъ печали,
Отъ страха и сомнѣнія далекъ.
Вѣдь еслибъ я замыслилъ своевольно
Идти ко злу, наперекоръ судьбѣ,—
Меня вы вновь вернули бы къ себѣ,
И вашу волю я бъ призналъ невольно

[1]) Epictet. Dissert., I, 6, $_{13}$; ср. I, 29, $_{29}$.
[2]) I, 9, $_4$, 17, $_{15}$, 29, $_{46, 56}$; II, 16, $_{33}$; IV, 7, $_7$.
[3]) III, 24, $_2$ sq.
[4]) III, 24, $_3$.
[5]) IV, 1, $_{82, 90, 100}$.
[6]) II, 16, $_{13}$.
[7]) I, 24, $_1$, sq., 29, $_{33, 36, 46}$; III, 10, $_7$; IV, 4, $_{23}$.
[8]) I, 12, $_{5, 8}$, 20, $_{15}$.
[9]) II, 16, $_{42}$, 19, $_{26}$.
[10]) I, 12, $_8$; II, 23, $_{39, 42}$.
[11]) II, 1, $_{90, 98}$.
[12]) III, 24, $_{95}$.
[13]) I, 29, $_{18}$; IV, 4, $_{21}$.
[14]) II, 16, $_{42}$.

Это возможно для насъ лишь тогда, когда мы взираемъ на Бога, Ему одному отдаемся, подчиняемся Его законамъ. Если же мы этого не желаемъ дѣлать, то мы должны нести несчастія. Мы подвергаемся тогда наказаніямъ, налагаемымъ не деспотическимъ произволомъ, но закономъ природы. Если мы не хотимъ принять того, что предлагаетъ намъ Богъ при извѣстныхъ, установленныхъ имъ условіяхъ, то мы пожинаемъ плоды этого въ видѣ несчастій и заботъ, въ видѣ зависти и страха, въ тщетныхъ усиліяхъ и неудовлетворенномъ томленіи [1]).

А затѣмъ мы должны ожидать срока, установленнаго Богомъ. Онъ назначилъ намъ наше мѣсто въ жизненной борьбѣ, и этого мѣста мы не должны покидать, пока Онъ насъ не отзоветъ [2]). Призывъ же его явствуетъ изъ внѣшнихъ обстоятельствъ: если Онъ намъ не даетъ того, что намъ необходимо для выполненія нашего дѣла, если Онъ посылаетъ насъ туда, гдѣ мы не можемъ естественно жить, тогда, значитъ, Онъ, нашъ главный вождь, подаетъ намъ знакъ къ отступленію [3]), тогда Онъ, господинъ міpового хозяйства, самъ открываетъ двери и говоритъ намъ: «иди!» [4]). И если Онъ такъ поступаетъ, то не жалуйтесь на вашу неудачу, но будьте послушны и слѣдуйте призыву; продолжайте свой путь, какъ рабы Божіи, сдѣлавшіе свою работу и сознающіе, что Онъ въ васъ больше не нуждается [5]).

«Сознаніе, что ты подчиняешься Богу, должно превышать всѣ другія радости. Исполняй должное не только на словахъ, но и на дѣлѣ. Какое высокое сознаніе, когда можешь про себя сказать: я дѣлаю то, о чемъ другіе въ своихъ школахъ лишь болтаютъ, называя это святостью и подбирая тонкія доказательства. Они засѣдаютъ тамъ и развиваютъ комментаріи къ моимъ добродѣтелямъ; изъ-за меня они стараются, ищутъ этихъ доказательствъ и превозносятъ меня. Богу было угодно, чтобы я изучилъ эти аргументы на себѣ самомъ; мнѣ суждено было узнать на самомъ себѣ, имѣетъ ли Богъ во мнѣ борца, какого ему нужно, гражданина, въ которомъ онъ нуждается; я былъ имъ избранъ въ свидѣтели передъ людьми о томъ, что не доступно человѣческому знанію. Такъ смотрите: вашъ страхъ неразуменъ, и тщетно ваше стремленіе къ вещамъ, которыхъ вы добиваетесь. Не ищите счастья вдали, ищите его въ самихъ себѣ, иначе не найдете его. Богъ посылаетъ меня то туда, то сюда; Онъ то дѣлаетъ меня бѣднымъ..., то заключаетъ въ тюрьму..., чтобы я служилъ примѣромъ для другихъ. Для такой службы Онъ меня назначилъ. Неужели послѣ этого я стану заботиться о томъ, гдѣ я нахожусь, у кого или что обо мнѣ говорятъ? Не лучше ли мнѣ всецѣло отдаться Богу и подчиниться Его приказанію и Его законамъ?» [6]).

Ходячая этика грековъ и этика христіанства въ его древнѣйшихъ формахъ обнаруживаютъ много точекъ соприкосновенія, но также и извѣстныя разногласія.

Главное различіе заключалось въ томъ, что христіанство возводило нравственность къ божественной заповѣди. Въ этомъ смыслѣ христіанство лишь заимствовало основную мысль еврейской теократіи [7]). Высшимъ аргументомъ служила не абсолютная разумность моральнаго закона, но то обстоятельство, что Богъ это такъ постановилъ. Греческая же этика была «независимой». Хотя, безспорно, у стоиковъ встрѣчается мысль, что нравственныя правила суть законы Божіи, но это не слѣдуетъ понимать ни въ еврейскомъ, ни

---

1) Dissert., II, 16, $_{46}$; III, 11, $_{1}$, 24, $_{42}$, IV, 4, $_{32}$.
2) I, 9, $_{16}$.
3) I, 29, $_{29}$.
4) III, 13, $_{14}$.
5) III, 24, $_{97}$, срав. 5, $_{8-10}$; IV, 10, $_{14}$ sq.
6) Epictet, Dissert., III, 24, $_{110-114}$.
7) Καινὸς νόμος Варнава, 2, $_{6}$, и примѣчаніе Гарнака въ изданіи Гебгардта и Гарнака.

въ христіанскомъ смыслѣ. Они суть законы Божіи не какъ проявленія Его личной воли, но какъ законы природы, составляющіе часть всего міроваго порядка.

Согласно съ такимъ пониманіемъ нравственныхъ законовъ, какъ божественнаго постановленія, всякое нарушеніе ихъ считалось грѣхомъ. Однако, къ первоначальному христіанскому пониманію грѣха прибавились разные новые элементы. Въ сознаніи толпы это пониманіе грѣха, вѣроятно, не было тожественно съ пониманіемъ его у апостола Павла и еще менѣе походило на то, что впослѣдствіи разумѣлъ Августинъ. Но одно осталось неизмѣннымъ въ этомъ понятіи грѣха: онъ считался преступленіемъ противъ Бога. Слѣдовательно, съ одной стороны, нужно было умилостивлять Бога, и, съ другой стороны, онъ могъ прощать грѣхъ. Для стоиковъ же грѣхъ былъ паденіемъ, проступкомъ, утратою, отъ которыхъ наиболѣе страдалъ самъ человѣкъ. Исправленіе было возможно въ будущемъ, но не было прощенія за прошлое.

Помимо тѣхъ или другихъ разногласій, все же замѣтно значительное сходство между греческою и христіанскою этикою. Со временемъ придавался большій вѣсъ различіямъ, но, благодаря этому совпаденію взглядовъ, было возможно то, что въ древнѣйшую пору многіе оказались расположенными принять христіанство и, принявши его, старались слить элементы новаго ученія съ прежними. Сходство яснѣе всего обнаруживается въ тѣхъ вопросахъ, въ которыхъ преимущественно сказывалось стремленіе эпохи къ нравственному возрожденію, а затѣмъ и въ томъ, что нравственному образу жизни придавалась такая огромная важность. Въ позднѣйшихъ христіанскихъ общинахъ вскорѣ стали больше выдвигать нравственное ученіе, чѣмъ нравственную жизнь, но въ древнѣйшую пору этого не было, что можетъ быть доказано двоякимъ образомъ.

1) Во-первыхъ, значеніе, которое древнѣйшіе христіанскіе писатели приписываютъ нравственному образу жизни. Сочиненія ихъ, имѣвшія своимъ предметомъ христіанскую жизнь, носили всецѣло моральный характеръ и расширяли старый кодексъ десяти заповѣдей. Если эти послѣднія раньше составляли самый скромный, но все же необходимый сводъ законовъ, то со временемъ онѣ стали разсматриваться какъ выраженія возвышеннѣйшаго нравственнаго идеала. Для этого, конечно, требовалось расширеніе смысла 10-ти заповѣдей, чтобы онѣ заключали въ себѣ какъ мысли и желанія, такъ и слова и дѣйствія. Наиболѣе интересный памятникъ подобнаго рода, извѣстный подъ названіемъ «два пути» [1]), получилъ въ новѣйшее время особое значеніе, потому что онъ оказался составною частью «ученія 12 апостоловъ». Онъ предшествуетъ извѣстнымъ постановленіямъ относительно культа и дисциплины, составлявшимъ ту часть сочиненія, которая до сихъ поръ оставалась неизвѣстною, и представляетъ собою катихизисъ для просвѣщенія тѣхъ, кто принимался въ христіанскія общины. Поэтому онъ можетъ разсматриваться какъ выраженіе общераспространеннаго идеала христіанской жизни. Въ первой части, называемой «Путь жизни», христіанское ученіе вообще еще не упоминается.

Содержаніе его заключается въ двухъ заповѣдяхъ: во-первыхъ, ты долженъ любить Бога, сотворившаго тебя, во-вторыхъ, твоего ближняго, какъ самого себя; не дѣлай другому того, чего себѣ не желаешь [2]). Эти заповѣди далѣе разработаны въ духѣ нагорной проповѣди слѣдующимъ образомъ: «не клянись ложно, не лжесвидѣтельствуй, не клевещи, не помни зла. Не будь ни двуличенъ, ни двуязыченъ, ибо двуязычіе—это уловка смерти. Пусть рѣчь твоя не будетъ лжива и пуста, но наполнена дѣломъ. Не будь разбойникомъ, не будь лицемѣромъ, не будь алчнымъ, злымъ и надменнымъ, не строй козней противъ твоего сосѣда. Не слѣдуетъ никого ненавидѣть; однихъ нужно опровергать, за другихъ просить, и должно любить другихъ болѣе, чѣмъ свою собственную жизнь [3]).

---

[1]) См. особ. A. Harnack, «Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege». Лейпцигъ, 1886.

[2]) Didache, 1, $_1$.

[3]) Didache, 2, $_{2-7}$.

«Сынъ мой, не буль угрюмымъ, ибо отъ этого до хулы одинъ лишь шагъ; не будь упрямымъ и низменнымъ, такъ какъ все это порождаетъ хулу. Напротивъ, будь кротокъ, ибо кроткимъ будетъ принадлежать земное царство; будь долготерпѣливъ, милосерденъ, довѣрчивъ, спокоенъ и добръ и съ неустаннымъ трепетомъ помни тѣ слова, которыя ты слышалъ [1]. Безъ колебанія давай, и когда даешь, не жалѣй, ибо ты знаешь, Кто хорошо воздастъ за все заслуженное тобою. Не отворачивайся отъ нуждающагося, но дѣли все съ твоимъ братомъ и не говори, что это только твое имущество, ибо если вы въ вѣчности будете всѣмъ владѣть сообща, то тѣмъ болѣе въ земныхъ дѣлахъ [2]».

Другой подобнаго рода памятникъ составляетъ первую книгу того коллективнаго труда, который извѣстенъ подъ названіемъ «апостольскихъ конституцій». Онъ прямо начинается съ призыва къ нравственности.

«Выслушайте всѣ святое ученіе, вы, которые вѣруете въ его возвѣщеніе, согласно завѣту Спасителя и Его благому слову. Дѣти Божіи, старайтесь совершать все въ послушаніи Богу, чтобы во всемъ быть угодными Христу, вашему Господу. Ибо если кто поступаетъ несправедливо и противъ воли Божіей, того постигнетъ судьба народа, согрѣшившаго противъ Бога. Воздерживайтесь поэтому отъ всякой алчности и несправедливости» [3].

2) Вторымъ аргументомъ является положеніе, которое занимала нравственная дисциплина въ жизни христіанъ. Христіане собирались въ общины, такъ какъ обычай уединяться лишалъ ихъ бодрости, почему скоро перевелся. Быть христіаниномъ означало быть членомъ общины; базисомъ же общины служила не только общая вѣра, но и практическое проведеніе ея въ жизнь. Только этимъ община могла поддерживать свою первобытную чистоту. Проступки, которыхъ слѣдовало остерегаться, были не только тѣ открытыя преступленія, которыя подводились подъ уголовный законъ, но въ такой же и даже большей мѣрѣ, прегрѣшенія противъ нравственнаго поведенія и внутренней жизни. Поэтому свойства, которыхъ впослѣдствіи требовали отъ церковнослужителей, въ древнѣйшее время составляли достояніе всѣхъ вѣрующихъ. «Если кто-нибудь согрѣшившій видитъ, что епископъ и діаконъ ведутъ безгрѣшную, а паства безупречную жизнь, то онъ не рѣшится вступить въ святое собраніе, ибо совѣсть будетъ мучить его. Если же все-таки онъ легко отнесется къ своимъ грѣхамъ и постарается проникнуть туда, то его сейчасъ же обличатъ и накажутъ..., или пастырь будетъ его усовѣщевать, чтобы онъ принесъ покаяніе. Ибо если онъ окинетъ взоромъ все собраніе и не найдетъ ни малѣйшаго пятна ни на епископѣ, ни на собравшемся народѣ, подчиненномъ ему, то онъ, полный стыда и раскаянія, въ слезахъ отойдетъ съ миромъ; паства сохранитъ свою чистоту, между тѣмъ какъ онъ со слезами будетъ громко призывать Бога, каясь въ грѣхахъ и питая надежду. Когда вся паства увидитъ его слезы, она вспомнитъ, что раскаявшійся грѣшникъ не погибнетъ» [4]. Въ иныхъ случаяхъ исключеніе изъ общины представляло собою торжественный актъ, обставленный извѣстными формальностями. Согрѣшившій членъ общины изгонялся во мракъ, и новое допущеніе совершалось съ тѣми же обрядами, какъ и первое поступленіе. Другими словами, древнѣйшія христіанскія общины старались осуществить то, что извѣстно подъ названіемъ пуританскаго идеала, и, съ одной стороны, разрабатывали въ своихъ руководствахъ теорію христіанской

---

[1]) Didache, 4, $_7$ sq.

[2]) Didache, 4, $_7$ sq.

[3]) Constitt apostol., I, 1 (p. I ed. Lagarde). Для пониманія христіанства какъ новаго закона сравни еще Варнаву, 2, $_6$, Юстина passim. Сравни также Thomasius, Dogmengeschichte, 1, $_2$, 110, и далѣе.

[4]) Constit. apostol., II, 11 (p. 22).

жизни, съ другой же стороны, проводили ее на практикѣ въ формѣ строгой нравственной дисциплины. Каждая община представляла собою собраніе святыхъ: «они проводятъ дни свои на землѣ, но они на дѣлѣ являются гражданами неба» [1]). Земная община во всемъ, исключая внѣшняго великолѣпія и вѣчности, отражала жизнь «Новаго Іерусалима». Епископъ былъ видимымъ замѣстителемъ Христа, возсѣдавшаго на небесахъ; его окружали пресвитеры въ бѣлыхъ одеждахъ; членами были «избранные», «святые» и «спасенные». Исключались изъ общины воры, кудесники, убійцы, идолопоклонники и всѣ лгавшіе и любившіе лгать; въ общинѣ же находились тѣ, «которые были записаны въ книгу жизни Агнца». Быть членами общины означало въ дѣйствительности (а не только въ представленіяхъ) быть дѣтьми Божьими и наслѣдниками вѣчнаго блаженства; быть исключенными изъ общины означало быть отринутыми во тьму кромѣшную, въ царство сатаны и вѣчной смерти.

Что касается этихъ общинъ и теоріи, воплотившейся въ нихъ, то во второй половинѣ второго и въ первой половинѣ третьяго вѣка въ нихъ совершился знаменательный переворотъ, самый процессъ котораго, равно какъ и ближайшія его причины, покрыты мракомъ. Интересы современныхъ авторовъ настолько поглощались полемикою изъ-за чистоты ученія, что оставалось слишкомъ мало времени вспоминать о борьбѣ за чистоту образа жизни. Въ послѣднихъ стадіяхъ этой борьбы партія, старавшаяся сохранить въ цѣлости старый идеалъ, была отвергнута какъ еретическая. Христіанская община болѣе уже не отождествлялась съ собраніемъ святыхъ людей. Напротивъ, господствующая партія установила новую теорію, въ силу которой церковь должна была представлять собою corpus permixtum, подтвержденіе чего нашла и въ самихъ евангеліяхъ. Нравственность въ христіанствѣ подчинилась теперь вѣрѣ и притомъ въ силу той же неизбѣжной необходимости, съ которою и въ стоицизмѣ практическая этика была побѣждена теоріею.

Этому перевороту и дальнѣйшему развитію въ значительной степени содѣйствовалъ эллинизмъ, который вызвалъ силы, дѣятельно проявившіяся въ христіанствѣ; результатомъ этого явилось то, что вниманіе громаднаго большинства христіанъ направилось на интеллектуальную сторону въ христіанской жизни, тщательно отдѣлявшуюся отъ нравственныхъ элементовъ. Послѣ того, какъ этотъ переворотъ совершился, послѣдствія его развивались въ двоякомъ направленіи, въ каковомъ дѣйствуютъ еще и понынѣ въ широкихъ размѣрахъ и въ различныхъ формахъ.

1) Мысль о нравственномъ возрожденіи съ самаго начала охватывала различныхъ людей съ неодинаковою силою [2]). Одни люди имѣли болѣе высокіе нравственные идеалы, чѣмъ другіе; иные отъ природы были болѣе строги; другимъ нравственная жизнь казалась не завершеніемъ земного странничества, но борьбою духа, освобождающагося отъ оковъ матеріи и возносящагося къ единенію съ Богомъ посредствомъ созерцанія. Существуютъ примѣры общинъ въ древнѣйшую эпоху христіанства, состоявшихъ изъ людей, которые желали вести болѣе возвышенный образъ жизни, чѣмъ въ другихъ общинахъ. Въ нихъ практиковалось воздержаніе отъ брака и отъ употребленія мясной пищи, какъ «совѣтъ для достиженія совершенства». Въ нѣкоторыхъ общинахъ старались ввести обязательность исполненія подобныхъ «совѣтовъ». Но въ большинствѣ случаевъ они не являлись общеобязательнымъ или постояннымъ учрежденіемъ, хотя и считались «полнымъ игомъ Господа» [3]) и временами налагались на всѣхъ членовъ общины. Тѣ, которые навсегда

---

[1]) Ep. ad Diognet., 5.

[2]) Рядомъ съ общераспространенною моралью встрѣчалась уже этика Павла, которая въ нѣкоторыхъ общинахъ прочно утвердилась.

[3]) Didache, 6, $_2$.

принимали на себя подобныя обязательства, считались церковью въ церкви. Ихъ упражненія были извѣстны подъ названіемъ, обычнымъ въ греческихъ философскихъ школахъ, какъ мы видѣли выше, и заимствованнымъ изъ того убѣжденія, что жизнь подобна борьбѣ атлетовъ. Это выраженіе первоначально означало физическое развитіе или гимнастическую дрессировку (ἄσκησις) [1]).

Несмотря на выдѣленіе изъ господствующей церкви пуританской партіи, въ общинахъ все же оставалось немало подобныхъ элементовъ. Къ концу III вѣка это обстоятельство получило особое значеніе какъ съ внутренней, такъ и съ внѣшней стороны. По многимъ причинамъ это движеніе возрастало: отчасти вслѣдствіе усиливавшагося вліянія идей, нашедшихъ свое наивысшее выраженіе внѣ христіанства въ неоплатонизмѣ; отчасти вслѣдствіе возраставшей смуты въ самомъ обществѣ, обостренія и отчаянія въ періодъ упадка, каковымъ являлось то время, и, наконецъ, вслѣдствіе необходимости найти новый исходъ для той страстной любви къ Богу, которая раньше доводила людей до мученическаго экстаза. А эта необходимость ощущалась церковью съ тѣхъ поръ, какъ христіанство стало религіею, признанною государствомъ. Рядомъ съ этимъ совершалось аналогичное теченіе въ средѣ профессоровъ философіи; однако, оно уже скоро приняло новую форму. До тѣхъ поръ люди, слѣдовавшіе «евангельскимъ совѣтамъ», жили въ общинахъ, различаясь отъ прочихъ членовъ лишь своимъ образомъ жизни. Идеальный «гностикъ», выведенный Климентомъ Александрійскимъ, принимаетъ участіе во всѣхъ событіяхъ ежедневной жизни. «Онъ разыгрываетъ житейскую драму, которую поручилъ ему Господь; онъ знаетъ, что̀ ему нужно дѣлать и что̀ вытерпѣть» [2]). Съ IV же вѣка въ христіанствѣ впервые установился взглядъ, что аскетическая жизнь имѣетъ цѣль въ самой себѣ; аналогичный взглядъ существовалъ и у философовъ, но ему не придавалось такого исключительнаго значенія. Эта аскетическая жизнь носила названіе «философіи» [3]) и находилась въ кровномъ родствѣ съ кинизмомъ, съ которымъ она иногда и смѣшивалась. Внѣшнія примѣты киниковъ остались и для христіанскихъ аскетовъ: грубая одежда и неостриженные волосы. Носить подобную одежду и отпускать волосы—означало посвящать себя божественной философіи, высшей жизни, состоящей въ самовоспитаніи и святости. Этимъ самымъ аскеты давали понять, что они находились на высшей точкѣ зрѣнія и осуществляли въ жизни болѣе благородный идеалъ, чѣмъ прочіе христіане. А этотъ жизненный идеалъ неминуемо долженъ былъ привести къ слѣдующимъ результатамъ. Подобно тому, какъ свѣтскіе философы иногда находили жизнь въ обществѣ людей невыносимою и удалялись въ уединеніе, точно такъ же и христіанскіе философы начали отстраняться отъ міра и проводить жизнь въ самовоспитаніи и созерцательномъ одиночествѣ. Для обозначенія этой жизни сохранились прежнія названія, указывающія на то, что сущность дѣла не измѣнилась. Они продолжали упражняться въ самовоспитаніи, ἄσκησις, или въ философіи, φιλοσοφία. Въ виду того, что они уходили изъ общества, о нихъ говорилось, что они «удалялись въ уединеніе» (ἀναχωρεῖν), и отсюда возникло обычное наименованіе подобныхъ людей ἀναχωρηταί, «анахореты». Мѣсто, въ которомъ они уединялись, было «школою самовоспитанія», ἀσκητήριον, или «мѣстомъ созерцанія», φροντιστήριον [4]). Къ этимъ названіямъ при-

[1]) Для разновидности гностицизма ср. A. Harnack, «Dogmengesch.», 1², 203.

[2]) Clem. Al., Stromat. VII, 11, $_{65}$ (p. 870).

[3]) Напр., Eusebius, Demonstrat. evang., III, 6, $_{21}$: «не только мужчины, исповѣдуя Христа, осуществляли на практикѣ эту философію, но также много тысячъ женщинъ, служительницъ Бога на землѣ, восприняли высокое ученіе, увлекаемыя любовью къ небесной мудрости; онѣ отказались отъ потомства и пеклись лишь о своей душѣ, всецѣло посвящая себя царю и властелину міра и сохраняя полную чистоту и дѣвственность въ жизни». Ср. Eusebius, Vita Constant., IV, 26, $_{3}$, 28. Sozomen., h. e., IV, 23, о сирійскихъ монахахъ.

[4]) ἀσκητήριον у Сократа, h. e., I, 11, въ отличіе отъ μοναστήριον, l. c., IV, 23, въ тѣсномъ смыслѣ, въ противоположность болѣе широкому φροντιστήριον Evagr., h. e., I, 21.

бавились еще новыя, намекавшія на то, что эти упражненія исполнялись обыкновенно въ уединеніи; люди, уходившіе отъ міра, были поэтому «одинокими», μοναχοί, а мѣсто, куда они удалялись—«уединеніе», μοναστήριον. Разъ пустивъ корни на христіанской почвѣ, этотъ обычай продолжалъ самостоятельно развиваться въ такихъ направленіяхъ, въ которыхъ эллинизмъ уже не повиненъ, и которыя не могутъ быть здѣсь подробно перечислены. Но, несмотря на это самостоятельное развитіе и на преобладающее значеніе этихъ позднѣйшихъ формъ, мы не должны забывать о томъ, что зарожденіе и первоначальное пониманіе этого яркаго индивидуализма заимствованы изъ эллинизма болѣе, чѣмъ изъ какого-либо другого источника; этотъ индивидуализмъ сосредоточивалъ всѣ силы человѣка на развитіи его духовной жизни и разлучалъ его съ ближними, чтобы приблизить его къ Богу.

2) Когда пуританская партія выдѣлилась изъ господствующей церкви, и наиболѣе духовные элементы изъ оставшихся членовъ уклонились отъ мірской жизни своихъ братьевъ, нравственныя требованія въ христіанскихъ общинахъ неминуемо должны были понизиться и въ широкихъ размѣрахъ подпасть греческому вліянію. Этика Павла постепенно изгонялась изъ христіанскаго міра. Большинство христіанъ составляло главное населеніе имперіи, получившее греческое образованіе и проникнутое господствующими нравственными идеями. Оно воспринимало христіанскія идеи, но безъ того воодушевленія, которое претворяло ихъ въ живую силу. Съ этикою произошло то же, что и съ метафизикою: тотъ духовный базисъ, который былъ созданъ образованіемъ, оказался устойчивѣе, чѣмъ новыя идеи, возведенныя на немъ. Такимъ образомъ, сохранились прежніе идеалы, поднявшіеся лишь немногимъ выше; остались и прежнія житейскія правила, хотя съ нѣкоторыми видоизмѣненіями. Вмѣсто идеи справедливости и святости осталась въ силѣ прежняя идея добродѣтели; вмѣсто нравственнаго закона, выраженнаго въ изреченіи «люби ближняго какъ самого себя», появилось вновь прежнее перечисленіе обязанностей. Къ концу IV вѣка этотъ измѣнившійся порядокъ вещей былъ вполнѣ признанъ церковными писателями. Любовь уже болѣе не служила руководствомъ божественной философіи [1]; наиболѣе крупный изъ западныхъ богослововъ того времени, Амвросій Медіоланскій, формулировалъ традиціонную теорію въ одномъ своемъ сочиненіи, которое важно какъ потому, что выражаетъ идеи эпохи и приводитъ неопровержимыя доказательства ихъ превосходства, такъ и потому, что оно стало фундаментомъ для средневѣковой нравственной философіи. И, тѣмъ не менѣе, книга эта носитъ характеръ не столько христіанскій, сколько стоическій [2]), являясь какъ бы вторымъ изданіемъ сочиненія Цицерона, которое этотъ послѣдній скомпилировалъ болѣе чѣмъ за 300 лѣтъ передъ тѣмъ, пользуясь, въ свою очередь, главнымъ образомъ, Панетіемъ. Книга Амвросія является стоическою какъ по своей основной идеѣ, такъ и въ деталяхъ. Добродѣтель—высшее благо; упованіе на будущее не считается главнымъ принципомъ жизни, а отодвигается на второй планъ. Жизненный идеалъ Амвросія—счастье (эвдемонія); онъ настаиваетъ на томъ, что жизнь можетъ быть счастливою лишь тогда, когда она согласна съ природою и воплощается въ добродѣтели, причемъ это воплощеніе возможно и здѣсь на землѣ. Добродѣтели остались прежнія: мудрость и справедливость, мужество и умѣренность. Онъ придаетъ имъ христіанское или, вѣрнѣе, теистическое освѣщеніе, но въ сущности сохраняетъ воззрѣнія греческихъ моралистовъ. Мудрость—это греческая σοφία, съ тою лишь оговоркою, что мудрецомъ не можетъ быть тотъ, кто не знаетъ Бога; справедливость имѣетъ то же значеніе, какъ и у грековъ, но лишь съ прибавкою, что необходимое дополненіе ея — добрыя дѣла, которыя поощряются христіанскою общиною.

---

[1]) Clem. Alex. Paedag., III, 11, $_{78}$ (p. 545).

[2]) P. Ewald, «Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf... Ambrosius». Лейпцигъ, 1881.—I. Дрезеке въ Rivista di filologia Ann., V (1875—1876).

Такимъ образомъ, побѣда греческой этики оказалась полною. Въ то время какъ христіанство превращалось въ систему правилъ, юристы императорскаго двора, прошедшіе стоическую школу, трудились надъ выработкою системы личныхъ правъ. Этика нагорной проповѣди, которую древнѣйшія христіанскія общины старались проводить въ жизнь, превратилась въ этику римскаго права благодаря постепенному дѣйствію историческаго процесса. Такимъ образомъ, основаніе христіанскаго общества не есть, въ сущности, христіанское, но римское и стоическое. Смѣсь римской правовой идеи со стоическимъ пониманіемъ взаимныхъ отношеній на практикѣ стала общимъ достояніемъ цивилизованнаго міра. Эта перемѣна совершилась въ такой полной мѣрѣ, что въ настоящее время рѣчь идетъ уже не о томъ, примѣнима ли на практикѣ этика нагорной проповѣди, но желательна ли она, даже если бы она была вообще осуществима. Современныя соціалистическія теоріи, выставляющія положеніе «продай все свое имѣніе и раздай нищимъ», встрѣчаютъ протесты какъ въ самомъ христіанскомъ обществѣ, такъ и внѣ его. Возврату церкви къ христіанской вѣрѣ долженъ предшествовать возвратъ общества къ христіанской жизни. До тѣхъ поръ въ христіанствѣ будетъ проявляться та же возвышенная нравственность, какъ и въ античномъ мірѣ, такъ что, напримѣръ, Ѳома Кемпійскій, равно какъ и Эпиктетъ, исповѣдуя одинъ принципъ — «слѣдуй Богу», находятся на одномъ и томъ же уровнѣ.

СЕДЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

Греческая и христіанская теологія.

1.

Творецъ.

Медленно пробивается сквозь туманъ древне-греческаго мышленія сознаніе, что Богъ единъ.

Оно возникло вмѣстѣ съ чувствомъ, говорящимъ за единство вселенной. Все-таки это чувство еще не вездѣ пробудилось. Разнообразныя явленія на землѣ, водѣ и въ небѣ еще не считались выраженіемъ одной общей причины. Различныя группы явленій, на которыя ихъ разложило мышленіе, считались отдѣленными другъ отъ друга, какъ-будто они принадлежали различнымъ царствамъ и находились подъ властью независимыхъ другъ отъ друга боговъ. Путемъ совершенно безсознательнаго процесса мышленія у различныхъ поколѣній люди послѣдовательно пришли къ тому, чтобы связать отдѣльныя группы явленій въ одно цѣлое и разсматривать ихъ какъ составныя части одной вселенной.

Затѣмъ это сознаніе божескаго единства возникло изъ чувства, говорящаго за опредѣленный міровой порядокъ. Солнце, которое изо дня въ день восходило и заходило, луна, которая ежемѣсячно вырастала и убывала, звѣзды, ежегодно принимавшія одно и то же положеніе,—всѣ они вмѣстѣ походили на армію свѣтилъ, марширующую по чьему-то непреложному приказу. И порядокъ этотъ царилъ не только вверху, но также и внизу. Такъ, море, несмотря на всю свою бурность, не могло выйти изъ береговъ; на землѣ неизмѣнно наступало время сѣва и жатвы; каждую весну распускались почки съ цвѣтами, и каждое лѣто изъ цвѣта созрѣвалъ плодъ,—все это были тоже отдѣльныя явленія одной великой системы. Такимъ образомъ, общее представленіе о вселенной расширилось до представленія о такой вселенной, которая подчинена опредѣленнымъ законамъ. Древнѣйшая форма, въ которую эта идея была облечена, принадлежитъ, по всей вѣроятности, Анаксагору. Одинъ

изъ болѣе позднихъ писателей выразилъ ее слѣдующимъ образомъ: «Причина матеріи безконечна; причина движенія и рожденія только одна» [1]).

Медленно развиваясь, эта идея о міровомъ порядкѣ вселенной переплелась съ одной или двумя второстепенными идеями; одна изъ нихъ существовала и ранѣе, другая же возникла и окрѣпла вмѣстѣ съ первой.

Одною изъ этихъ идей было предположеніе личности въ явленіяхъ природы. Вслѣдствіе ассоціаціи идей, сдѣлавшейся до такой степени общимъ явленіемъ, что ее можно назвать естественною, люди стали одухотворять всѣ движущіеся предметы. Звѣзды и рѣки стали казаться какъ бы живыми существами. Движеніе обозначаетъ жизнь, а жизнь во многихъ случаяхъ имѣетъ отношеніе къ человѣческой жизни. Изъ этой идеи, какъ необходимое слѣдствіе, вытекала такая мысль: если сумму движеній разсматривать какъ одно цѣлое, то слѣдовало также предположить, что за всей совокупностью явленій и единствомъ ихъ движеній скрывается единая Личность.

Другой идеей было понятіе о духѣ, которое только постепенно освободилось отъ понятія о тѣлесной силѣ. Было поэтому какъ бы провозглашеніемъ откровенія и почти столь же чревато послѣдствіями, когда Эпихармъ произнесъ свои слова [2]): «не глазъ видитъ, но умъ; не ухо слышитъ, а умъ; все слѣпо и глухо, за исключеніемъ ума». Духъ не только видѣлъ, но и думалъ, и онъ не только думалъ, но и хотѣлъ. Только онъ былъ настоящей сущностью; личность, которая скрывалась за природою или въ ней, была какъ бы личностью, которая стоитъ за всѣми проявленіями нашего тѣла; сущность его былъ духъ.

Такимъ образомъ, **Богъ былъ одинъ**. Боги древней миѳологіи были устранены, какъ сверкающія, поднявшіяся надъ горизонтомъ облака растворяются въ свѣтлой безконечной лазури неба. «Но, несмотря на то, что Богъ одинъ, говорили [3]), все-таки Онъ имѣетъ много наименованій, и каждое изъ нихъ произошло отъ одного изъ проявленій Его могущества... Такъ, его называютъ сыномъ Кроноса, т.-е. сыномъ Времени, за то, что Онъ будетъ отъ вѣка и до вѣка; богомъ свѣта, грома, дождя и плодородія его называютъ за плоды (которые онъ раститъ), а богомъ городовъ—за города (которые онъ охраняетъ); Его зовутъ также богомъ рожденія, очага, дѣтей, семействъ, товарищества, дружбы, войскъ...; короче, богомъ неба и земли—въ зависимости отъ всѣхъ проявленій жизни и явленій природы, такъ какъ Онъ самъ и есть причина всего».—«Нѣтъ разныхъ боговъ у различныхъ народовъ,—говоритъ Плутархъ [4]),—нѣтъ боговъ чужеземныхъ и греческихъ; нѣтъ боговъ сѣвера и юга. Какъ солнце, луна, небо, земля и море равно принадлежатъ всѣмъ людямъ, только называются у разныхъ народовъ различно, точно такъ же и единый, всѣмъ правящій Разумъ, единое, руководящее всѣмъ Провидѣніе, имѣетъ у разныхъ народовъ различныя наименованія и различно почитается. И люди употребляютъ священные символы, изъ которыхъ одни туманны, а другіе болѣе понятны, но всѣ они направляютъ мысль къ Божеству. Но и здѣсь не безъ опасностей, такъ какъ одни, теряющіе твердую опору, впадаютъ въ суевѣріе, а другіе, желающіе избѣжать болота суевѣрія, незамѣтно свергаются въ пучину безбожія».

Въ идеѣ о Богѣ, по мѣрѣ того, какъ она развивалась въ греческой исторіи, крѣпко связались и переплелись между собою три разряда мыслей: мысль о Творцѣ, мысль о нравственномъ Міроправителѣ и мысль о Высшемъ или Абсолютномъ Существѣ. Желательно,

---

[1]) Ѳеофрастъ у Simplic. in phys. frag., 4 (Diels, «Doxographi graeci», p. 479).

[2]) Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει. τἄλλ δὲ κωφὰ καὶ τυφλά цитируются у Плутарха, De fortuna, 3, p. 98 C; de Alexandri m gn. fort., II, 3, p. 336 B u. o. Cp. Lucret., III, 36. Cicero, Tuscul. Dispp., I, 10, 20.

[3]) Ps. Aristot., De mundo, 7 (p. 401 A).

[4]) Plutarch, De Iside et Osirid., 67, p. 378 A.

насколько это возможно, особо прослѣдить исторію каждой отдѣльной категоріи и разсмотрѣть въ частности ея вліяніе на развитіе христіанской теологіи. Въ этой лекціи мы займемся только первой категоріей мыслей; къ обѣимъ другимъ мы перейдемъ въ двухъ слѣдующихъ лекціяхъ.

Только сравнительно въ позднѣйшую эпоху греческаго мышленія стала обсуждаться идея о началѣ всѣхъ вещей. Первый далъ выраженіе этой идеѣ Анаксимандръ въ седьмомъ столѣтіи до Христа [1]). Древнѣйшимъ представленіемъ было представленіе о хаосѣ, изъ котораго вышли боги наравнѣ со всѣми прочими предметами. Первымъ отступленіемъ отъ этого древнѣйшаго представленія былъ гилозоизмъ—вѣра въ то, что жизнь и матерія есть одно и то же. Въ то время идея о духѣ еще не развилась. А когда она развилась, мнѣнія о немъ стали раздѣляться на двѣ группы. Одни придерживались того представленія, что человѣческая личность представляетъ нѣчто абсолютно-единое; они считали разумъ и силу неотдѣлимыми отъ матеріи; эта теорія извѣстна подъ именемъ монизма. Другіе придерживались того представленія, что человѣческая личность составлена изъ различныхъ элементовъ, тѣла и души, а потому считали разумъ и силу за нѣчто отдѣльное отъ матеріи; эта теорія называется дуализмомъ. Обѣ эти теоріи проходятъ черезъ всю послѣдующую греческую философію.

1) Монизмъ нашелъ свое философское выраженіе, главнымъ образомъ, въ стоицизмѣ. Стоики унаслѣдовали отъ іонійскихъ философовъ вѣру въ то, что міръ состоитъ изъ единой матеріи; они слѣдовали Гераклиту, допуская предположеніе, что движеніе и измѣненіе этой матеріи происходятъ или вслѣдствіе слѣпого толчка изъ ея собственныхъ нѣдръ, или же по причинѣ сознательнаго воздѣйствія какой-нибудь внѣ лежащей силы. Матерія движется—такъ предполагалъ онъ—въ нѣкоторомъ родѣ ритмически, какъ огонь, который воспламеняется и исчезаетъ въ опредѣленныхъ границахъ мѣста и времени [2]). Она едина; однако, ей присуща (имманентна) сила, которая побуждаетъ ее къ сознательнымъ дѣйствіямъ. Противоположность между обѣими (силою и матеріей) различнымъ образомъ выразили стоики. Иногда она бывала чистой противоположностью между активностью и пассивностью; вмѣсто пассивности ставили иногда матерію (первоначально это выраженіе обозначало дерево, нужное плотнику для его ремесла; оно принадлежитъ къ иной категоріи мыслей); вмѣсто активности часто употребляли слово Logos; съ одной стороны, оно обозначаетъ отчасти мышленіе, отчасти волю, а съ другой стороны, этимъ словомъ называется мысль въ изреченіи и постановленіе въ законѣ; на нашемъ языкѣ нельзя передать весь смыслъ этого слова, переводя его однимъ словомъ. Однако, большинство стоиковъ не пользовалось ни безцвѣтнымъ выраженіемъ «активность», ни безличнымъ—Logos. Поэтому и Logos'у была придана личность; такъ-то весь ходъ этихъ мыслей повелъ къ антитезѣ матеріи и Бога. Послѣднее выраженіе (Богъ) употреблялось для того, чтобы выразить цѣлый родъ идей. Но оба выраженія этой антитезы разсматривались какъ модификаціи (разновидности) одной субстанціи; они раздѣлялись не въ дѣйствительности, а только въ мысли, и также назывались разными именами; итакъ, было вполнѣ естественно, что многіе были вынуждены считать Бога за часть матеріи, тогда какъ другіе, наоборотъ, разсматривали матерію какъ часть Бога. Первые представляли его какъ natura naturata: «Jupiter est, quodcunque vides, quodcunque moveris» [3]), вторые—какъ natura naturans. Таковымъ и сдѣлался господствующій взглядъ. Богъ—совокупность безчисленныхъ разумныхъ силъ, стремящихся, посредствомъ матеріи, съ которой онѣ связаны, къ дѣятельному проявленію. Богъ дѣйствуетъ съ опре-

---

[1]) Anaximander у Simplic. in phys. frg., 2. (Diels, Doxographi graec., p. 476) πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς; также Hippol. Philosoph., I, 6.

[2]) Гераклитъ у Клим. Алекс. Stromat., V, 14, $_{104}$ (p. 711).

[3]) Lucanus, Pharsal., 9, $_{580}$ (ed. Weber).

дѣленной цѣлью и въ нихъ и посредствомъ ихъ, т.-е. телеологическій взглядъ господствуетъ надъ всѣмъ міровоззрѣніемъ. Постоянно творитъ Онъ съ цѣлью и по системѣ и при этомъ постоянно созидаетъ міръ. Поэтому все созданное—божественнаго происхожденія, хотя и не въ одинаковой степени. Въ своей чистѣйшей сущности Онъ—высочайшая форма духа, связанная съ высшею формою матеріи; въ низшей формѣ своего существа Онъ, напротивъ, сила, связывающая во-едино атомы камня. Между этими двумя противоположностями находится безчисленное число степеней бытія. Ближе всѣхъ къ душѣ человѣка стоитъ Богъ въ своей истинной сущности. Она, дѣйствительно, родственна ему; это отношеніе изображали въ эманаціи, въ истеченіи изъ него, въ видѣ отростка, отдѣлившагося отъ ствола, жизнь котораго, однако, не прекращается, въ видѣ колоніи, въ которой поселились нѣкоторые изъ жителей метрополіи [1]).

Если бы люди могли тогда выразить все это при помощи современныхъ понятій и языка, то, вѣроятно, они резюмировали бы это надлежащимъ образомъ въ слѣдующемъ положеніи: міръ есть саморазвитіе Бога. Притомъ нѣтъ необходимости включать въ подобное міровоззрѣніе понятіе о началѣ всего; оно состоитъ только изъ понятія о вѣчномъ процессѣ раздѣленія: что есть, то было всегда; оно мѣнялось и производило новыя формы. Такимъ образомъ, эта теорія представляется не столько космогоничной, сколько космологичной; она болѣе объясняетъ настоящее состояніе міра, чѣмъ его начало.

2) Дуализмъ нашелъ свое философское выраженіе, главнымъ образомъ, въ платонизмѣ. Платонъ, слѣдуя Анаксагору, допускалъ, что духъ отдѣленъ отъ матеріи и дѣйствуетъ на нее. Идя дальше, онъ нашелъ, что этому дѣленію соотвѣтствуетъ общій дуализмъ дѣйствительнаго и воображаемаго, Бога и міра. Первоначально міръ былъ только въ потенціальномъ состояніи (τὸ μὴ ὄν). Богъ дѣйствуетъ на него, какъ ремесленникъ на матеріалъ, который онъ обрабатываетъ; Онъ выравниваетъ его, какъ плотникъ обтесываетъ дерево, и придаетъ ему форму, какъ скульпторъ, который мѣситъ глину. Но при этомъ Онъ дѣйствуетъ разумно, подчиняясь мыслямъ собственнаго ума. Иногда даже творцомъ міра называютъ Его разумъ или духъ [2]). Каждая мысль отражается въ какой-нибудь группѣ матеріальныхъ объектовъ. Подобные объекты, поскольку они допускаютъ группировку, могутъ быть поняты какъ подражанія или воплощенія какой-нибудь формы или образца, которые существуютъ, или какъ мысль въ умѣ божественнаго мастера, или же какъ исходящая изъ его духа дѣятельная сила. Когда такое пониманіе явленій утвердилось, послѣдній взглядъ получилъ большее распространеніе, чѣмъ первый. Эти явленія стали понимать какъ космическія силы, которыя имѣютъ возможность отражаться въ матеріи; они не столько первообразы, сколько дѣйствующія причины, которыя очутились посрединѣ между Богомъ и неорганизованной матеріей вселенной, причемъ ихъ измѣняемыя формы все-таки содержатъ въ себѣ неизмѣняемое вещество. Они были сгруппированы по многимъ различнымъ степенямъ, изъ которыхъ наивысшей степенью была идея совершенства, превосходившая идею бытія. Высочайшимъ и совершеннѣйшимъ изъ этихъ первообразовъ считалась самая могущественная и дѣятельная сила. Въ подробной космологіи въ «Тимеѣ» представленіе объ этой силѣ доразвилось до представленія о личномъ существѣ. Творческая сила Бога называется Деміургомъ; онъ, съ своей стороны, сотворилъ только міръ идей и воспользовался второстепенными силами для созданія видимаго міра. Матерія, на которую дѣйствуетъ Деміургъ или его подчиненные, разсматривается иногда

[1]) ἀπόῤῥοια Marc. Anton., II, 4. ἀπόσπασμα Epictet., Dissert., I, 14, $_6$; II, 8, $_{11}$. Marc. Aurel., V, 27. ἀποικία Philo, de mundi opif., 46 (1, $_{32}$). Совокупность этихъ и подобныхъ выраженій у Филона для насъ существенна, главнымъ образомъ, потому, что они употреблялись въ христіанской теологіи: de mundi opif., 51 (1, $_{35}$).

[2]) Платонъ, Phileb., p. 28 D: νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστήν; въ послѣ-платоновской Epinomis, p. 986 C: λόγος ὁ πάντων θειότατος.

какъ потенціальное бытіе [1]), какъ абсолютная возможность принимать качества и образы, или же, наоборотъ, какъ хаотическая масса, которая была приведена въ порядокъ [2]). Его подданные были боги, которые, будучи созданы сами, были призваны творить живыя существа, способныя возрастать и ослабѣвать [3]). Различіе между двумя областями творенія—міромъ, не заключающимъ ничего несовершеннаго съ тѣхъ поръ, какъ онъ вышелъ изъ рукъ совершеннаго существа, и міромъ, полнымъ несовершенствъ, сотвореннымъ созданными существами—пріобрѣло, какъ мы еще увидимъ, очень важное значеніе во многихъ отношеніяхъ на дальнѣйшее теченіе христіанскаго мышленія.

Въ синкретизмѣ, наступающемъ тогда, когда время философской рефлексіи смѣняетъ время философскаго творчества, обѣ эти категоріи мыслей должны были непремѣнно получить общія точки соприкосновенія. Ихъ основными частями, наиболѣе способными къ соединенію другъ съ другомъ, были теоріи о процессѣ, посредствомъ котораго сталъ существовать міръ дѣйствительности, и теоріи о природѣ силъ, вызвавшихъ этотъ процессъ. Въ стоицизмѣ была теорія о законѣ или Logos'ѣ, который проявляется въ безграничномъ разнообразіи формъ матеріи; въ платонизмѣ была теорія о Богѣ, который безгранично разнообразно претворяетъ матерію по первообразамъ. Тамъ процессы природы—результатъ активныхъ силъ, которыя носятъ въ себѣ законъ формы и, подчиняясь ему, достигаютъ своего вида; они — сѣмя, которое само собою развивается; каждый отдѣльный процессъ есть часть единаго, господствующаго надъ всѣмъ Logos'а [4]). Здѣсь эти процессы—дѣйствіе многосторонней, вѣчной, дѣятельной творческой силы Бога, которая постоянно дѣйствуетъ согласно съ Его мыслями, такъ что онѣ сами могутъ считаться причиною этого дѣйствія [5]). Какъ здѣсь, такъ и тамъ эти процессы усматривались иногда въ многообразіи, въ какомъ они представлялись уму, иногда же опять въ служащей имъ основаніемъ общей причинѣ; какъ здѣсь, такъ и тамъ эту общую причину обозначали то безлично, какъ Logos, то лично, какъ Богъ.

Въ то время, какъ стоическій монизмъ, напиравшій на противоположность обѣихъ фазъ единой матеріи, склонялся къ дуализму, платоническій дуализмъ, который полагалъ главное значеніе въ разницѣ между творческой силою Бога и идеей въ божественномъ духѣ, сообщавшемъ свою творческую силу въ мірѣ формъ матеріи, склонялся къ тому, чтобы ввести третій факторъ въ представленіе о твореніи. Сдѣлалось обыкновеніемъ говорить не о двухъ, но о трехъ принципахъ: Богъ, матерія и форма или первообразъ [6]). Отсюда возникло опять новое сочетаніе идей. Платоновы «идеи въ божественномъ духѣ

---

[1]) Лучшее описаніе платоновской теоріи о матеріи относительно ея развитія у H. Siebeck, ученіе Платона о матеріи въ его «Untersuchungen zur Philosophie der Griechen» (Freiburg i. B., 1886). Наглядность, господствующая въ позднѣйшихъ платоновскихъ школахъ, встрѣчается въ Placita Аэтія, I, 9, $_{6}$. Stobaeus, eclog., 1, $_{11}$ (Diels, 1. c., p. 308) и Hippol., Philosoph. 1, $_{19}$.

[2]) Plato, Timäeus, p. 30 A.

[3]) Въ Тимеѣ, p. 41.

[4]) Λόγοι σπερματικοί приводятся часто въ стоической литературѣ; напр., при опредѣленіи творческаго огня Евсевія и Стобея, основанія всѣхъ вещей, которое Аэтій даетъ въ Placita (у Плутарха, сравн. Diels, l. c., p. 306, $_{3}$). Эта важная часть позднѣйшаго стоицизма лучше всего изображена у Heinze, «Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie». S. 110 ff.

[5]) Отсюда опредѣленіе Аэтія (I, 3, $_{21}$); у Плутарха, de plac. philosoph., I, 13; у Евсевія, praep. ev., XV, 45, $_{1}$; у Стобея съ дополненіямя и отступленіями, Ecl., I, 12 (Diels, Doxogr., p. 308).

[6]) Всѣ три ἀρχαὶ обозначаются различными, но равнозначащими по смыслу выраженіями: Богъ, матерія и форма (ἰδέα), или выраженіями: черезъ что, изъ чего, по отношенію къ чему (ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, πρὸς ὅ) въ Placita у Аэтія, I, 3_{21}; у Плутарха, de placit. philos., I, 3; Stobaeus, Eclog., I, 10 (см. Diels, Doxogr., p. 288); у Timaeus Locrus, de anima mundi, 2 (Mullach, Fragm. Philos. Gr., 2, $_{38}$). Богъ, матерія и первообразъ (παράδειγμα) Hippol., Philosoph., I, 19. Hermias, irris. gentil. phil., 11; творящее (τὸ ποιοῦν) матерію и первообразъ, Alexander Aphrodis. у Simplic. въ phys. frg., 9 (Diels, Doxogr., p. 485); Симплицій противопоставляетъ это строгому дуализму Платона.

понимались какъ причины, способныя дѣйствовать даже послѣ того, какъ онѣ отдѣлились отъ Бога, что и бываетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, и, такимъ образомъ, ихъ отожествляли болѣе или менѣе со стоическими Logoi; а такъ какъ ихъ считали за разнообразныя дѣйствія одного Logos'a, то и употребляли поэтому множественное число Logoi вмѣсто единственнаго Logos.

Въ данномъ вопросѣ пріобрѣли наибольшее значеніе сочиненія Филона. Они соединяютъ въ себѣ обѣ теоріи, господствовавшія въ прежнее время, не дѣлая изъ нихъ законченной системы; съ другой стороны, въ нихъ коренятся всѣ виды мыслей, получившихъ позже развитіе на почвѣ христіанства. Возможно, что эти произведенія захватываютъ бо́льшій періодъ времени, чѣмъ это обыкновенно предполагаютъ, и если бы удалось найти ключъ къ ихъ хронологіи, то они могли бы послужить настоящимъ мостомъ отъ философскаго іудаизма къ христіанской теологіи. Но и безъ этого ключа мы видимъ въ нихъ изображеніе прогресса мысли въ широкомъ объемѣ, а находящіяся въ нихъ аналогіи даютъ намъ возможность лучше понять какъ руководящія идеи, такъ и идеи, получившія потомъ господство въ христіанствѣ. Поэтому желательно дать краткій очеркъ его основныхъ мыслей.

Конечную причину возникновенія міра усматриваютъ въ природѣ Бога. Платонъ, напр., приписываетъ Богу, хотя, быть-можетъ, и въ иномъ смыслѣ, благость. Благость побудила Его къ тому, чтобы сотворить міръ, а Онъ былъ въ состояніи сдѣлать это вслѣдствіе своего могущества. «Если бы кто-нибудь пожелалъ найти причину, почему эта вселенная была создана, то, думаю я, онъ немного бы ошибся, сказавъ то, что уже дѣйствительно сказано однимъ изъ прежнихъ (людей): что Отецъ и Творецъ—благъ; вотъ почему Онъ не отказалъ въ лучшей—въ своей собственной—природѣ матеріи (οὐσία), которая хотя и не является сама по себѣ опредѣленнымъ образомъ, но способна сдѣлаться всѣмъ» [1]). Въ другомъ мѣстѣ: «Я слышалъ однажды отъ моей души исторію болѣе серьезную (нежели греческая миѳологія), когда она—что случалось часто—мечтала, исполненная божественнаго духа... Тогда разсказывала она мнѣ, что Единый, дѣйствительно существующій Богъ обладаетъ, главнымъ образомъ, и прежде всего, двумя свойствами: благостью и могуществомъ; что Онъ сотворилъ вселенную по причинѣ Своей благости, а управляетъ сотвореннымъ посредствомъ Своего могущества» [2]). Такимъ образомъ, Богъ есть творецъ, формовщикъ и изготовитель міра, его скульпторъ и художникъ [3]). Однако, если вдуматься глубже въ мысль объ его отношеніи къ міру, то окажется, что она имѣетъ основаніемъ точное разобщеніе духовнаго и конкретнаго міровъ, причемъ по отношенію къ первому она является монистической, а по отношенію ко второму дуалистической. Богъ есть Духъ. Отъ него, какъ изъ источника, исходятъ во всѣхъ своихъ формахъ духъ и разумъ. Разумъ, безсознательный ли, какъ законъ природы (инстинктъ), или сознательный, какъ человѣческое мышленіе, подобенъ потоку, который истекаетъ отъ Бога и заливаетъ цѣлый міръ [4]). Поэтому въ человѣкѣ живутъ два міра. Тѣло творецъ сдѣлалъ изъ земного праха: «Душа произошла не отъ чего-нибудь сотвореннаго, но отъ Отца и Властителя всѣхъ вещей. Ибо то, что онъ «вдохнулъ» въ Адама, было не что иное, какъ божественное дуновеніе той блаженной и счастливой природы, которая осталась здѣсь въ благословеніе нашему роду; такимъ образомъ, человѣкъ, смертный по своей видимой оболочкѣ, долженъ былъ сдѣлаться без-

---

[1]) Филонъ, de mundi opif., 5 (1, $_5$); сравни Платона, Тимей, p. 30, о Богѣ.

[2]) Филонъ, de Cherub., 9 (1, $_{143}$ sq.), сравн. 35 (1, $_{162}$).

[3]) Чаще всего употребляется δημιουργός; однако, бываютъ также и другія выраженія. Въ сочиненіяхъ, написанныхъ самимъ Филономъ, нѣтъ тѣхъ различій, которыя получили позднѣе значеніе, но они есть въ сочиненіяхъ, происшедшихъ изъ его школы.

[4]) Филонъ, de somn. II, 37 (1, $_{691}$) [сравн. Пс., 65, $_{10}$].

смертпымъ въ своей невидимой сущности»[1]). Въ другомъ мѣстѣ: «духъ—часть божественной, счастливой души (Бога), которая не можетъ быть раздѣлена; ибо ничто божественное не можетъ непосредственно ни разломиться, ни оборваться, но можетъ только расширяться»[2]). Въ другомъ мѣстѣ говоритъ онъ при объясненіи слова: «Они оставили меня, живительные источники» (Jer. 2, 13). «Богъ одинъ—основаніе души и жизни, главнымъ образомъ, разумной души и осмысленной жизни; но самъ Онъ есть нѣчто бóльшее, чѣмъ жизнь: Онъ есть, какъ онъ самъ говоритъ, все заливающіе «жизненные источники»[3]).

Это былъ монистическій взглядъ. Но теорія о происхожденіи конкретнаго міра построена дуалистически. Матерія, на которую онъ дѣйствовалъ, существовала самостоятельно. «Сама по себѣ, она была неупорядоченна, безкачественна, неодушевленна, полна противорѣчій, несоразмѣрностей и борьбы; но она была измѣнена въ противоположное и приведена въ лучшій видъ; порядокъ, свойства, душа, сходство, тожественность, соразмѣрность и гармонія достались на ея долю: все—качества, характерныя для усовершенствованной формы матеріи»[4]). Самъ Богъ ко всему этому не причастенъ. «Богъ все сотворилъ изъ нея (изъ матеріи), не вступая Самъ въ соприкосновеніе съ нею; ибо было бы неправильно, если бы Всевѣдущее и Блаженное Единое прикасалось къ безграничной и неупорядоченной матеріи. Онъ воспользовался для этого скорѣе безтѣлесными силами, истинное имя которыхъ—«формы» (ἰδέαι), для того, чтобы каждый родъ вещей получилъ свой настоящій видъ»[5]). Эти безтѣлесныя силы, которыя, согласно Платону, были обозначены «идеями», назывались, по выраженію стоиковъ, также «разумными силами» (λόγοι), а по выраженію пиѳагорейцевъ иногда «числами» или «предѣлами»; въ Ветхомъ Завѣтѣ онѣ иногда назывались «ангелами» или, наконецъ, на языкѣ народной миѳологіи «демонами»[6]). Оба обозначенія—«силы» и «идеи»—вмѣстѣ съ синонимами, съ которыми они чередуются, выражаютъ съ обѣихъ сторонъ пониманіе ея сущности. Они, съ одной стороны, какъ бы вспомогательныя силы или инструменты, съ помощью которыхъ Богъ образовалъ міръ; также они и первообразы или образцы, по которымъ Богъ сотворилъ міръ[7]).

Согласно тому и этому взгляду, ихъ разсматривали обыкновенно не во всемъ множествѣ ихъ проявленій, а въ единствѣ ихъ сущности. Съ одной стороны, они именно вмѣстѣ образуютъ міръ, который Великій Строитель вселенной прежде всего создалъ только въ Своемъ умѣ, пока Онъ не вышелъ изъ него, чтобы посредствомъ своего воздѣйствія образовать хаотическую, неупорядоченную массу. Мѣстомъ того міра былъ Logos, разумъ, воля или слово Бога; точнѣе, это Logos въ опредѣленномъ родѣ своей дѣятельности[8]); ибо если строится обыкновенный городъ, то идеалъ, который носится въ вообра-

---

[1]) Филонъ, de mundi opif., 46 (1, 32); сравн. с. 51 (1, 35); quod deus immut. 10 (1, 279) и др. мѣста.

[2]) Филонъ, quod deter. potiori insid. soleat, 24 (1, 209).

[3]) Филонъ, de profug., 36 (1, 575).

[4]) Филонъ, de mundi opif., 5 (1, 5). Самое подробное изложеніе его теоріи и природы матеріи. Дополненіемъ къ ней служитъ de plant. Noe, 1 (1, 329). Срав. quis rer. div. heres, 27 (1, 492); de somn., II, 6 (1, 665). Больше всего употребляется οὐσία, рѣже встрѣчается ὕλη; напр., de plant. Noe, 2 (1, 330); воззрѣніе, служащее основаніемъ обоимъ выраженіямъ, скорѣе стоическое, чѣмъ платоническое, т.-е. оно склоняется болѣе къ тому, что матерія обладаетъ способностью сопротивленія, а не къ воззрѣнію объ одной потенціальной матеріи или объ одномъ пустомъ пространствѣ.

[5]) Филонъ, de sacrific., 13 (2, 261).

[6]) Часто встрѣчаются выраженія ἰδέαι и λόγοι.

[7]) Яснѣе всего эта тожественность выражена въ de monarch., I, 6 (2, 218 sq.), гдѣ Богъ говоритъ Моисею, что эти служебныя силы въ ихъ сущности точно такъ же мало познаваемы, какъ и Онъ самъ, но что ихъ слѣдуетъ познавать, какъ и печати, по ихъ оттиску.

[8]) Филонъ, de mundi opif., 6 (1, 5) vita Mosis, III, 13 (2, 154). Точно также de confus. ling., 34 (1, 431); сравн. стоическое опредѣленіе Λόγος'а у Эпиктета, Dissert., I, 20, 5.

женіи, есть «не что иное, какъ мысль архитектора, который стремится превратить носящійся въ его умѣ городъ въ видимый... Первобытная печать, которую мы зовемъ міромъ идей, есть сама по себѣ первоначальная форма, идея идей, божественный разумъ» [1]). Но, съ другой стороны, божественный разумъ также иногда разсматривается не какъ идея, но какъ сила. Онъ есть творческая энергія Бога [2]); орудіе, которымъ Онъ все сдѣлалъ [3]); «полный воды» божественный потокъ, стремящійся «сдѣлать веселымъ городъ Бога» [4]). Изъ него, какъ изъ единаго источника, вытекаютъ всѣ позднѣйшія идеи и силы. По другому, еще болѣе одухотворенному образу, онъ есть перворожденный отъ «я есмь». Онъ одѣваетъ самъ себя міромъ, какъ одеждою, первосвященническимъ одѣяніемъ, на которомъ какъ бы вышиты всѣ силы какъ видимаго, такъ и невидимаго міровъ [5]).

Но, изображая такъ все это, Филонъ все-таки нигдѣ не теряетъ изъ виду вѣры въ то, что міръ сдѣланъ Богомъ, а не подчиненными или даже враждебными ему существами. Міръ—только выраженіе Его мышленія; оно изъ него выдѣлилось, излилось въ безконечное число идей и превратилось въ безчисленныя силы; итакъ, если Его мышленіе и есть вспомогательное средство, то все-таки, въ концѣ концовъ, приказанія даетъ самъ Богъ [6]). Согласно другому взгляду на возникновеніе міра, интересному особенно потому, что подобныя мысли встрѣчаются въ нѣкоторыхъ гностическихъ школахъ, Богъ—отецъ міра [7]). Вмѣсто этой метафоры есть также другая, о бракѣ: Богъ разсматривается какъ отецъ, его мудрость—какъ мать: «и она, принявшая сѣмя Бога, съ муками, которыя не должны быть напрасными, произвела этотъ міръ—своего видимаго сына, единаго и возлюбленнаго» [8]).

Въ общихъ чертахъ это—элементы обычныхъ видовъ мыслей, изъ которыхъ философы древняго христіанства создали новыя системы.

Христіанству не было нужды заимствовать у греческой философіи ни идеи объ Единомъ Богѣ, ни вѣры въ то, что Онъ сотворилъ міръ. Кореннымъ основаніемъ христіанства была вѣра въ Единаго Бога; ее вплели въ ткань борьбы противъ политеизма. Писаніе, на которое ссылались, начиналось съ торжественнаго заявленія: «Вначалѣ Богъ сотворилъ небо и землю». Это объясненіе приняли и стали считать окончательнымъ и совершеннымъ. Въ этомъ видѣли образъ единственнаго въ своемъ родѣ высокаго художника; съ помощью антропоморфическихъ представленій этотъ образъ стали дополнять все больше и больше. «Онъ утвердилъ небеса Своимъ всемогуществомъ, а Своей непостижимою мудростью упорядочилъ ихъ; Онъ отдѣлилъ землю отъ окружающей ее воды... и, наконецъ, Своими святыми, безпорочными руками сотворилъ человѣка, отраженіе Его собственнаго образа» [9]).

Вѣра въ то, что Единый Богъ сотворилъ небо и землю, сдѣлалась, хотя и не безъ борьбы, главной и неизмѣнной основной частью христіанской вѣры. Различныя формы дитеизма, выросшія вмѣстѣ съ нею и вокругъ нея, коренившіяся въ ея нерѣшенныхъ проблемахъ и вскормленныя той чистой любовью къ Богу, которой Онъ требовалъ, вы-

[1]) Филонъ, de mundi opific., 4, 6 (1, $_4$ sq.). Тотъ же взглядъ высказанъ менѣе образнымъ языкомъ Leg. alleg., I, 10 (1, $_{48}$).

[2]) De mundi opif., 5 (1, $_5$); de profug., 18 (1, $_{560}$).

[3]) Leg. alleg., I, 9 (1, $_{47}$); quod deus immutab., 12 (1, $_{281}$); ясно обозначается, какъ орудіе (ὄργανον): Leg. alleg., III, 31 (1, $_{106}$); de herub., 35 (1, $_{162}$).

[4]) De somn., II, 37 (1, $_{691}$), [сравн. псл. 65, $_{10}$, 45, $_5$].

[5]) De profug., 20 (1, $_{562}$); de migrat. Abr., 18 (1, $_{452}$). Сравн. Прем. Солом., 18, $_{24}$.

[6]) Филонъ, de profug., 19 (1, $_{561}$).

[7]) Филонъ, de migrat. Abr., 9 (1, $_{443}$); de somn., I, 13 (1, $_{632}$) и др.

[8]) Филонъ, de ebriet., 8 (1, $_{361}$).

[9]) 1. Clem., 33, $_3$ sq. Важнымъ свидѣтельствомъ разницы между простою древнею вѣрою и развитою теологіей, появившейся только сто лѣтъ спустя, служитъ замѣчаніе Иринея (IV praef., 4), что «руки» значатъ Сынъ и Духъ: homo... per manus eius plasmatus est, hoc est per filium et spiritum quibus et dixit: «faciamus hominem».

мирали все болѣе и болѣе. Чѣмъ болѣе вѣра распространялась въ греческомъ мірѣ, тѣмъ чувствительнѣе выступала наружу недостаточность простой семитической космогоніи. Вопросы о способѣ творенія, о точномъ отношеніи Бога къ матеріальному міру, выплывшіе съ появленіемъ монотеизма, какъ философской доктрины, ставились не менѣе инстинктивно и съ тѣмъ болѣе возрастающимъ воодушевленіемъ, чѣмъ болѣе монотеизмъ становился составной частью религіознаго убѣжденія. Это было не любопытствомъ, но чѣмъ-то такимъ, что у образованнаго народа являлось необходимостью, когда ставился вопросъ, который и сегодня, какъ и тогда, остается основнымъ вопросомъ: почему мы подвержены несовершенству и страданію, когда міръ сотворенъ добрымъ и всемогущимъ Богомъ?

Эти вопросы о способѣ творенія и объ отношеніи Бога къ матеріальному міру, а равно главный вопросъ, лежащій въ основаніи этихъ двухъ вопросовъ, пріобрѣтаютъ выдающееся мѣсто въ исторіи первыхъ трехъ столѣтій. Происшедшій, въ концѣ концовъ, компромиссъ остается до сего дня основаніемъ христіанской теологіи.

Естественно, что, по большей части, отвѣты на эти вопросы не были окончательны. Во всѣхъ школахъ, внутри и внѣ главной церкви, вводились новыя мысли, которыя затѣмъ опять оставлялись. Рядъ философовъ разсматривалъ факты христіанства, какъ символы, какъ образы мистерій и сочинялъ настолько фантастическія космогоніи, насколько этого требовали символическія толкованія. Другіе философы, занимавшіеся болѣе духовнымъ, нежели конкретнымъ міромъ, сочиняли такія космогоніи, въ которыхъ абстрактныя идеи были воплощены и олицетворены. Однако, философы всѣхъ школъ не только не встрѣтили сочувствія со стороны христіанскихъ общинъ, но даже были осмѣяны. Ихъ противники напирали, какъ это обыкновенно бываетъ въ литературной полемикѣ, на слабыя стороны и передали потомству только наиболѣе доступныя нападкамъ части системы, которыя могли быть поняты только въ связи со всей системою. Основныя идеи, насколько возможно ихъ выяснить изъ переданныхъ деталей, вполнѣ опредѣляются общимъ направленіемъ греческой философіи.

1) Проявилась большая склонность объяснять возникновеніе міра эволюціонной гипотезой. Міръ произошелъ какимъ-то образомъ отъ Бога. Вѣра эта выразилась въ различныхъ формахъ, но во всѣхъ случаяхъ это былъ синкретизмъ. Одни и тѣ же писатели употребляютъ часто совсѣмъ различныя метафоры, но всѣ они выражаютъ большое различіе между Богомъ и видимымъ міромъ и указываютъ на большое разстояніе между ними. Такой метафорой было истеченіе рѣки изъ своего источника [1]). Другія метафоры были заимствованы изъ жизни растеній: произрастаніе растенія изъ сѣмени или распусканіе листьевъ изъ лиственныхъ почекъ дерева [2]). Другіе писатели брали метафоры изъ размноженія человѣческаго рода [3]); въ этомъ случаѣ это было дальнѣйшимъ развитіемъ той мысли, что Богъ—отецъ міра. Иногда мысль доводилась до крайнихъ предѣловъ: называли

---

[1]) Derivatio: Iren., I, 24, $_3$, о Василидѣ (или, скорѣе, о Василидіанской школѣ).

[2]) Вѣроятно, эта метафора лежитъ въ основаніи часто употребляемаго слова προβολή; напр., Ипполитъ, Филос., VI, 38.

[3]) Мысль о двойственной природѣ Бога, мужской и женской, уже встрѣчается во время Ксенократа (у Аэтія, Stob., Eclog., I, 2, $_{29}$; Diels, Doxogr., p. 304) и стала обычной у стоиковъ, напр., въ стихахъ Валерія Сорана, приведенныхъ, по Варрону, Августиномъ въ его de civitate dei, VII, 9:

Juppiter omnipotens regum rex ipse deusque
Progenitor gentirixque deum, deus unus est omnis.

Точно также Филодемъ (de pietat. 16, p. 83 ed. Gomperz; у Diels, p. 549) говоритъ Ζεὺς ἄῤῥην, Ζεὺς θῆλυς, а Евсевій цитируетъ praepar. Evang., III, 9, $_2$, орфическіе стихи:

Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη.

не только отца міра, но также и мать «мудрость» или «молчаніе», или какое-нибудь иное абстрактное понятіе. Всякая разработанная система неизмѣнно состояла въ томъ, что хотя Богъ самъ не состоялъ въ бракѣ, но что всѣ исходящія изъ Него силы оставляли Его попарно, и что все сущее обязано своимъ существованіемъ ихъ соединенію [1]). Эти силы понимались также различно. Одна группа философовъ употребляетъ выраженіе Aeon, происхожденіе котораго въ этомъ смыслѣ темно. У другихъ встрѣчаются выраженія, взятыя изъ метафоръ роста и развитія; у иныхъ былъ принятъ стоическій терминъ «сѣмя». Въ синкретистической системѣ Марка выраженія были нагромождены и объяснены синонимомъ λόγοι [2]); такимъ образомъ, мысли Бога понимались какъ дѣятельныя силы, которыя облекаются сами въ матеріальную форму. По ученію одной философской школы, невидимыя силы міра проявляютъ себя такъ же, какъ плотникъ, работающій надъ деревомъ [3]). Въ системѣ другой школы разница между духовнымъ и конкретнымъ бытіемъ грозила вообще исчезнуть. Силы, вышедшія отъ Бога, одновременно были духовны и тѣлесны, что было въ связи съ монистическимъ пониманіемъ Бога. Онѣ были болѣе тонкими, но и болѣе активными формами матеріи, дѣйствовавшими на ея грубыя хотя и пластичныя формы. Другая система видитъ въ Богѣ нерожденное сѣмя, изъ котораго произросло дерево жизни, въ видѣ цвѣта и плода [4]); но этотъ плодъ заключаетъ въ себѣ возможность обновленія первоначальнаго сѣмени въ безграничномъ числѣ [5]).

Трудности, которыя міръ дѣйствительности съ его несовершенствами и недостатками представляетъ всѣмъ эволюціоннымъ теоріямъ, которыя, несмотря на это, все-таки крѣпко держатся за существованіе одного благого и совершеннаго Бога, были устранены гипотезой о паденіи. «Паденіе съ первобытной справедливости» было перенесено изъ земного рая въ сферу самого Божества. Теорія выводилась различно; отчасти также ее выражали въ не вполнѣ понятныхъ символахъ. Въ школѣ Валентина, имѣвшей много приверженцевъ, учили, что божественная мудрость сама испытывала страсти и произвела изъ себя, вслѣдствіе своего честолюбія и вожделѣнія, безформенную массу, ибо она не знала, что создать что-нибудь совершенное безъ чужой помощи можетъ только Единый, несотворенный. Изъ этой безформенной массы и порывовъ, выходящихъ изъ нея, развились вещественный міръ и Деміургъ, образовавшій его [6]). Другая теорія утверждала, что здѣсь причина—возмущеніе среди силъ высшаго міра [7]). Обѣ теоріи просто отстранили трудность, не разрѣшивъ ее. Противъ этого подняли споръ нехристіанскіе философы точно такъ же энергично, какъ и христіанскіе противники [8]). Этимъ они посодѣйствовали тому, чтобы въ послѣдующихъ столѣтіяхъ создать почву для августинизма; но сами они не встрѣтили продолжительнаго сочувствія ни въ философіи, ни въ теологіи, ни на Западѣ, ни на Востокѣ.

2) На ряду съ этими эволюціонными гипотезами обнаружилось стремленіе объяснить міръ какъ продуктъ творенія, что и стало, въ концѣ концовъ, господствующимъ мнѣ-

---

[1]) Такъ валентиніанцы, напр., Ипп., Филос., VI, 29, X, 13; точно также о Симонѣ Магѣ, IV, 12.

[2]) Иппол., Философ., VI, 43, о Маркѣ.

[3]) Иппол., Философ., V, 19 (о сеѳіанцахъ).

[4]) Иппол., Философ., VIII, 8 (о докетахъ). Подобная метафора у симоніанцевъ, Иппол., VI, 9 sqq.; однако, здѣсь она смѣшивается съ метафорой видимаго и невидимаго огня (жаръ и пламя). Эта метафора заимствована Петромъ въ Клементинахъ, hom., II, 14, гдѣ Богъ обозначается какъ ῥίζα, а человѣкъ—какъ καρπός.

[5]) Hippol., l. c., VIII, 8.

[6]) Главные источники этой теоріи—семь первыхъ главъ первой книги Иринея и Ипполитъ, Фил., VI, 32 sqq.

[7]) Таковъ особенно былъ взглядъ ператовъ. Ипполитъ, Филос., V, 13.

[8]) Преимущественно Плотинъ, Ennead. II, 9, 2—5.

ніемъ. Міръ былъ результатомъ воздѣйствія Бога на уже имѣющуюся матерію; слѣдовательно, она не развилась, но была упорядочена и приведена въ опредѣленныя формы. Богъ былъ ваятелемъ или изготовителемъ, а вся вселенная—произведеніемъ искусства [1]).

Но эта гипотеза такъ же, какъ и монистическая, представляла значительныя трудности, которыя вытекали отчасти изъ метафизической идеи о Богѣ, а отчасти изъ мысли о нравственномъ злѣ. Въ связи съ этимъ разсматривались три главныхъ вопроса: 1) въ какомъ отношеніи къ Богу стоитъ въ конечной степени матерія; 2) какимъ образомъ Богъ вступилъ съ нею въ соприкосновеніе, чтобы ее образовать; 3) какъ могъ Богъ, будучи всемогущимъ и благимъ, творить что-либо несовершенное и злое?

1) Дуалистическая гипотеза допускала существованіе матеріи и Бога, однако, признавала Его скорѣе негласно. Трудность этого воззрѣнія измѣнялась по мѣрѣ того, какъ стали приписывать матеріи положительныя свойства. Общее убѣжденіе было таково, что въ основаніи свойствъ всего сущаго лежалъ субстратъ или субстанція, которой эти свойства были привиты, и которая сообщила каждой вещи свое единство. Однако, взгляды на природу этой субстанціи колебались: она представлялась то могущественной, конкретно-осязаемой матеріей, то пустымъ, безформеннымъ пространствомъ. Метафизическое пониманіе субстанціи смѣшивалось съ физическимъ пониманіемъ матеріи. Но это послѣднее понималось иногда какъ сумма атомовъ, связанныхъ между собою безъ всякаго особеннаго принципа или безъ особеннаго распредѣленія [2]); дѣятельность Творца ограничивалась по отношенію къ ней общимъ измѣненіемъ, когда изъ массы индивидуумовъ создавалась организованная армія. Но иногда ее понимали такъ же, какъ хаотически безформенную массу, которая, однако, можетъ быть образована, причемъ, образуя ее, Создатель сообщилъ ей форму на подобіе того, какъ горшечникъ мѣситъ глину, или на подобіе архитектора, который, соединяя различныя части, воздвигаетъ домъ изъ различныхъ [3]) плитъ. По этимъ понятіямъ матерія представляется болѣе или менѣе сырою. Правда, въ рукѣ Божественнаго Мастера она была способна формироваться, но въ то же время и обладала способностью оказывать сопротивленіе. Со времени Василида это воззрѣніе достигло высшей точки. Различіе между субъектомъ и объектомъ удержалось, такъ что дѣятельность надземнаго Бога состояла не въ эволюціи, но въ твореніи; однако, Онъ творилъ вещи изъ «не существующаго». И то, что Онъ творилъ, было представлено подъ видомъ сѣмени, заключающаго въ себѣ способность не только вообще расти, но и расти опредѣленнымъ образомъ. Здѣсь заключалось три міра: міръ духа, міръ матеріи и находящійся между обоими мірами міръ жизни. Иногда эта метафора точнѣе объяснялась съ помощью аристотелевскихъ понятій genera и species [4]). Первоначальное сѣмя, сотворенное Богомъ, и есть послѣднее summum genus. Процессъ, посредствомъ котораго явились всѣ предметы, протекалъ въ недоступномъ нашему сознанію порядкѣ. Ступени, по которымъ наши мысли достигаютъ идей, образуютъ почти безконечную скалу комплексовъ, изъ которыхъ каждый подчиненъ ближайшему высшему, и которые отъ конкретно-ощутимаго предмета достигаютъ самой возвышенной изъ всѣхъ абстракцій — абсолютнаго бытія и абсолютнаго Единства; съ другой стороны, эти ступени и есть тѣ ступени развитія, посредствомъ которыхъ абсо-

---

[1]) Этотъ взглядъ встрѣчается у Юстина-мученика, Apol., I, 10. Хотя Юстинъ и заимствовалъ этотъ взглядъ у Платона, но все-таки онъ утверждаетъ, что Платонъ взялъ его у Моисея.

[2]) Плутархъ, de anim. procreat., 5. (p. 1014 B). Сравн. W. Möller, Gesch. d. Kosmologie i. d. griech. Kirche, S., 39.

[3]) Sap. Salom., 11, $_{18}$. Just. Mart., Apol., I, 10, 59 (см. выше, прим. 1). Athenagor. Supplic., 15.

[4]) Hippol., Philosoph., VII, 22, о Василидѣ.

лютное Бытіе и абсолютное Единство, т.-е. Богъ, дали возможность міру возникнуть изъ ничего, иначе, создали его. Основаніе этой системы платоническое, хотя отдѣльныя выраженія и заимствованы у Аристотеля и стоиковъ. И, въ концѣ концовъ, это сдѣлалось основаніемъ еще одной системы, также получившей впослѣдствіи господство въ Церкви. Переходъ можно замѣтить уже у Татіана. У него Богъ—творецъ не только формъ и свойствъ, но также матеріи, составляющей необходимое условіе всѣхъ вещей [1]). «Господь всѣхъ вещей, который самъ — основатель вселенной, не давая существованія какому бы то ни было созданію, былъ одинъ, но, поскольку въ Немъ лежала вся сила надъ видимымъ и невидимымъ мірами, Онъ, черезъ своего Logos'а сообщалъ вмѣстѣ съ Собою сущность всѣмъ вещамъ». Въ другой формѣ встрѣчается та же самая мысль у Аѳинагора [2]). Защищая христіанство, онъ указываетъ на то, что оно, нисколько не отрицая существованія Бога, считаетъ Его причиною всего сущаго, Его одного, не сотвореннаго, не преходящаго; то же самое у Ѳеофила [3]), который, однако, не придаетъ этому большого значенія. Все-таки важность этого мнѣнія была рано понята. Долгое время, не углубляясь въ предметъ, считали это ученіе за часть еврейскаго монотеизма; затѣмъ развитіе платоновскихъ мыслей въ самомъ христіанствѣ придало ему философскую форму, и къ началу третьяго столѣтія этотъ взглядъ сдѣлался господствующимъ мнѣніемъ: Богъ сотворилъ матерію. Онъ уже не былъ болѣе только архитекторомъ міра, но также и его причиною [4]).

Правда, эта теорія была не тотчасъ повсюду принята. Она только устраняла этическія трудности, не разрѣшая ихъ, и потому подверглась нападкамъ со стороны тѣхъ, которые томительно чувствовали эти трудности. Въ литературѣ объ этой борьбѣ свидѣтельствуютъ два сочиненія: трактатъ Тертулліана противъ Гермогена и діалогъ на ту же тему неизвѣстнаго Максима [5]). Оба сочиненія возбуждаютъ нашъ интересъ не только какъ примѣры полемики того времени, но потому, что они обнаруживаютъ нерѣшимыя трудности, на которыя неизбѣжно указываетъ каждая попытка объяснить нравственное зло метафизическими причинами. Нѣсколько позднѣе эта трудность на практикѣ была устранена: нравственный вопросъ былъ разрѣшенъ ученіемъ о свободной волѣ. А разрѣшеніе метафизическаго вопроса было найдено во всеобщемъ признаніи той вѣры, что Богъ сотворилъ изъ ничего всѣ предметы.

2) Какъ бы ни взирали на эту матерію, но, если допустить, что она создана Богомъ, является вопросъ, какимъ образомъ Богъ вступилъ въ соприкосновеніе съ нею, придавъ ей свойства и форму? Трудность этого вопроса возрастала по мѣрѣ того, какъ мысль, развиваясь, освобождалась отъ антропоморфическихъ представленій. Господствую-

---

1) Татіанъ, Oratio ad Graec. 5 (по тексту Шварца).

2) Аѳинагоръ., Supplic. pro christian., 4.

3) Ѳеофилъ, Ad Autolyc., II, 4 и 10. Въ одномъ мѣстѣ, однако, онъ добавляетъ: «Что удивительнаго, если Богъ изъ матеріи произвелъ міръ»?

4) Самымъ важнымъ мѣстомъ является Hermas, mand., 1 (цитируется Иринеемъ какъ мѣсто изъ св. Писанія, IV, 20_2 = Евсевій, h. e., V, $8,_7$. Оригенъ, de princ., I, $3,_3$; II, $1,_5$ и др.). Это мѣсто надо понимать въ смыслѣ тѣхъ оттѣнковъ, которые Аѳинагоръ устанавливаетъ, Suppl. pro Christ., 4 и 19 (сравн. Möller, Kosmologie in der griech. Kirche, стр. 123). Въ другихъ мѣстахъ, гдѣ встрѣчаются такія выраженія, не ясно, не есть ли скорѣе это представленіе о художникѣ, который сообщаетъ матеріи опредѣленную форму и, такимъ образомъ, творитъ нѣчто такое, чего прежде не было, II Маккав., 7, $_{28}$; II, Clem., 1, $_8$; Ps. Clemens, homil., III, 32; Hippol. in Genes., 1, $_6$ (frg. 10, p. 124 Lagarde). У Ѳеофила эти выраженія чередуются съ выраженіемъ ἡ ὑποκειμένη ὕλη, такъ что отсюда можно сдѣлать заключеніе объ ихъ тожественности: ad Autolyc., I, 4; II, 10. Въ послѣднихъ книгахъ Клементинъ μὴ ὄν означаетъ «пустое мѣсто». Все мѣсто, XVII, 8, даетъ объ этомъ какъ ясное, такъ и интересное представленіе.

5) У Евсевія, praepar. ev., VII, 22 и др.; напечатано у Routh, Reliquiae sacrae, 2^2, 87 sqq.

щимъ было представленіе о посредничествѣ. Иногда это посредничество понималось съ точки зрѣнія количества и разнообразія дѣйствій; тогда точно также приходилось разсматривать этихъ посредниковъ, какъ множество. Такъ у Филона. Посредниками были ангелы у евреевъ, демоны у грековъ. Тѣ кто, опирался на Писаніе, видѣли какъ бы намекъ на это, въ употребленіи множественнаго числа въ одномъ мѣстѣ книги Бытія: «сотворимъ людей» [1]). Другая мысль направлялась по пути, проложенному въ платоновскомъ Тимеѣ; она допускала только одного Творца и Господа міра, который, находясь въ зависимости отъ надземнаго Бога, придалъ форму всему существующему. Въ отдѣльныхъ философскихъ школахъ этого рода мысли соединялись съ мыслями о твореніи черезъ Сына [2]). Немало подобныхъ спекулятивныхъ измышленій было создано необузданной фантазіей; однако, нѣтъ необходимости извлекать ихъ изъ забвенія.

Между тѣмъ, само собою, смѣшавшись изъ іудейскихъ и греческихъ составныхъ частей, развилось воззрѣніе, которое прочно утвердилось. Съ одной стороны, у іудеевъ давно уже царила вѣра въ силу божественнаго слова; вѣра же въ его мудрость сама собою привела къ воззрѣнію, что эта мудрость и есть субстанціальная сила. Съ другой стороны, мысль греческой философіи, что духъ или разумъ внесъ порядокъ въ смѣшанныя другъ съ другомъ составныя части первоначальнаго хаоса, развилась въ ту идею, что Logos есть нѣкоторый родъ дѣятельности Бога. Эти разнаго рода составныя части, обнаруживающія отъ природы нѣкоторое сродство, уже Филонъ слилъ въ одну универсальную систему. Во второмъ столѣтіи онѣ образовали новыя комбинаціи какъ внутри, такъ и внѣ христіанскихъ общинъ [3]). Неясность пониманія, замѣчающаяся у Филона, встрѣчается также въ первыхъ изложеніяхъ этихъ новыхъ комбинацій. Еще не выражено ясно, слѣдуетъ ли смотрѣть на Logos'а, какъ на родъ проявленія Бога въ дѣятельности или же какъ на субстанціальную наличную силу. Но, во всякомъ случаѣ, Богъ считался творцомъ: Его владычество надъ вселенной было точно такъ же неоспоримо, какъ и Его единство; не было никого, кто могъ бы съ Нимъ помѣряться, если бы даже Logos и былъ въ нѣкоторомъ отношеніи Богомъ.

3) Но какъ могло случиться, что безплотный и къ тому же всемогущій Богъ могъ сотворить міръ, полный несовершенствъ и зла? Монистическое ученіе о твореніи отвѣчало на этотъ вопросъ, какъ мы видѣли, гипотезой о паденіи; дуалистическое же—или посредствомъ гипотезы, что зло свойственно матеріи, или посредствомъ ученія о твореніи міра подчиненными и несовершенными посредниками.

Первое воззрѣніе было скорѣе восточное, нежели греческое, но оно согласовалось съ греческимъ воззрѣніемъ, на которое также и опиралось, что матерія—основаніе всякой безформенности и безпорядка.

Вторая гипотеза представляетъ собою только распространенную платоническую гипотезу о раздѣленіи міра на совершенный міръ, который Богъ сотворилъ непосредственно Своими собственными силами, и міръ смерти и несовершенства, твореніе котораго Онъ предоставилъ Своимъ подчиненнымъ посредникамъ. По платонической системѣ, самъ Богъ въ опредѣленной формѣ Своей дѣятельности былъ творцомъ (Деміургомъ), тогда какъ Его посредники были существа, Имъ же сотворенныя [4]). Въ системѣ, которая разрабатывалась

---

[1]) Justin, Dialog. cum Tryph., 62. Irenaeus, I, 24, $_1$ (Hippol., Philos., II, 16, 20). Точно также Филонъ, de profug., 13 (1, $_{556}$).

[2]) Такимъ образомъ, нераты Hippol., Philosoph., V, 17.

[3]) Еврей, котораго часто выводитъ Кельсъ, говоритъ: «Если вашъ Logos—сынъ Бога, то мы соглашаемся съ этимъ». Origenes, Contra Cels., II, 31.

[4]) Cp. Origenes, Contra Cels. IV, 54.

во второмъ столѣтіи, и которая была обязана своей первой формулировкой Маркіону, творящій Богъ отдѣлялся отъ высшаго Бога; здѣсь Онъ занялъ то мѣсто, которое тамъ занимали ангелы-посредники. Онъ былъ подчиненъ высшему Богу и въ конечной степени происходилъ отъ Него [1]); но такъ какъ Онъ занялъ въ мысляхъ все-таки такое видное мѣсто, то и явился въ качествѣ соперника и противника. Всѣ противорѣчія, несовершенства и неравенство, встрѣчающіяся въ области какъ матеріальной, такъ и нравственной стороны, разрѣшились гипотезой о двухъ враждебныхъ мірахъ, которые оба находились подъ вліяніемъ различныхъ силъ. Это разрѣшеніе вопроса было перенесено на противорѣчіе между Ветхимъ и Новымъ Завѣтами. Еще раньше думали о томъ, что Богъ евреевъ можетъ быть отличенъ отъ Отца Іисуса Христа; но лишь Маркіонъ, доведшій до крайности ученіе Павла, создалъ пропасть между Закономъ и Евангеліемъ, тѣломъ и духомъ настолько глубокую, что обѣ области оказались непримиримо враждебными; стали даже признавать особое служеніе Спасителя, состоящее въ томъ, чтобы снова вернуть Бога любви и милости въ тотъ міръ, гдѣ Онъ болѣе не имѣлъ мѣста [2]).

Всѣмъ этимъ гипотезамъ можно было бы сдѣлать, несмотря на всякія оговорки и ограниченія, тотъ упрекъ, что онѣ всѣ приближаются къ дитеизму. Философскія трудности, встававшія передъ монотеизмомъ, конечно, были чудовищны, но узелъ нельзя было распутать посредствомъ предположенія первобытной, враждебно сопротивляющейся матеріи или независимаго соперничающаго Бога. Вся сила вѣры въ единаго Бога, питаемая совокупнымъ мышленіемъ того времени, ринулась, опрокидывая преграды, на указанные здѣсь пути. Этическія трудности были устранены, какъ покажетъ слѣдующая лекція, при помощи мысли о свободной волѣ; метафизическія размышленія относительно прикосновенности Бога къ матеріи отчасти были устранены посредствомъ того предположенія, что Богъ сотворилъ матерію, а отчасти посредствомъ другого: что Онъ образовалъ ее при помощи Своего Logos'а, т.-е. Своего Сына, существующаго вмѣстѣ съ Нимъ отъ вѣка.

Въ патристической литературѣ подобныя мысли встрѣчаются намъ, главнымъ образомъ, у Иринея, причемъ онѣ находятся на первомъ планѣ во всей его теологіи. Онѣ получили вездѣ настолько всеобщее распространеніе въ извѣстныхъ ему общинахъ, что онъ могъ выставить ихъ какъ часть оффиціальнаго «Символа вѣры». Здѣсь я приведу одно изъ главныхъ мѣстъ, гласящее такъ [3]): «Существуетъ единый, всемогущій Богъ, Который все сотворилъ и устроилъ въ силу Своего слова, сотворилъ изъ ничего, чтобы существовало все, какъ говоритъ Писаніе: «Словомъ Божіимъ сотворены небеса и духомъ устъ Его все воинство ихъ» (Пс. 32, $_6$). И опять: «Все черезъ Него начало быть, и безъ Него ничто не начало быть» (Іоан., 1, $_3$). Изъ этого все нѣтъ исключеній; все сотворилъ Отецъ: видимое и невидимое, тѣлесное и духовное, преходящее и вѣчное не черезъ ангеловъ, не черезъ силы, отдѣлившіяся отъ Его духа; ибо Богъ, Богъ всемогущій, не нуждается ни въ чьей помощи; но Своимъ словомъ и Своимъ духомъ Онъ все сдѣлалъ и упорядочилъ; такъ правитъ Онъ всѣмъ, всему даетъ жизнь; Онъ, Который сотворилъ міръ,—ибо міръ состоитъ изъ всего,—Который есть Богъ Авраама и Богъ Исаака и Іакова, надъ Которымъ нѣтъ никакого другого Бога, начала, власти, плеромы,—это есть, какъ мы хотимъ показать, Отецъ Іисуса Христа».

Такое же воззрѣніе, съ подобной убѣдительностью и внушительностью, высказываетъ

---

[1]) Hippolyt., Cont. Noët., 11.

[2]) Среди многочисленныхъ успѣховъ, которыми древняя исторія церкви обязана Гарнаку, не маловаженъ и тотъ, что Гарнакъ освободилъ Маркіона отъ чрезмѣрныхъ подозрѣній, вызванныхъ слѣпымъ принятіемъ на вѣру критики Тертулліана; см. Harnack, Dogmengesch., 1^2, $_{226}$ сл.

[3]) Irenäus, I, 22, $_1$; сравн. IV, 20.

ученикъ Иринея, на которомъ еще больше замѣтно вліяніе философскихъ умозрѣній его времени [1]).

«Одинъ Богъ, прежде всего и единственный, Творецъ и Господь всѣхъ вещей; нѣтъ никого, кто былъ бы Ему одновременемъ: ни неизмѣримый хаосъ, ни безконечная вода, ни твердая земля, ни густой воздухъ, ни горячій огонь, ни тонкое дуновеніе духа, ни темноголубой сводъ широкаго неба; но Онъ былъ одинъ для Себя. Онъ захотѣлъ и тогда сотворилъ то, чего не существовало раньше; Онъ только имѣлъ волю что-нибудь творить, ибо Онъ зналъ, что будетъ... Этотъ высочайшій и единый Богъ сначала произвелъ въ духѣ Слово—не слово какъ звукъ голоса, но какъ духовную силу, заключенную во вселенной. Онъ одинъ произвелъ это изъ того, что существовало. Ибо существующее было—самъ Отецъ; изъ Него произошло основаніе сотвореннаго—Слово, которое носило въ себѣ волю Творца и знало мысль Отца... И когда поэтому Отецъ приказалъ, чтобы міръ сталъ, Слово сразу исполнило приказаніе для благоволенія Бога».

Этотъ «Символъ вѣры» Иринея и его школы послужилъ основаніемъ для позднѣйшей христіанской теологіи. Со временемъ онъ охватилъ широкій слой христіанскаго общества и резюмировалъ въ себѣ сужденіе массы христіанъ относительно общихъ философскихъ проблемъ второго столѣтія. Эти вопросы серьезно больше не обсуждались какъ нерѣшимые. Несмотря на всѣ затрудненія, александрійскіе идеалисты такъ же, какъ и галльскіе риторы, приняли ту вѣру, что существуетъ одинъ Богъ, который открылся людямъ черезъ слово, которымъ Онъ сотворилъ ихъ, и что это слово проявилось въ Іисусѣ Христѣ. Но александрійцы менѣе имѣли дѣла съ метафизическими затрудненіями, чѣмъ съ моральными, и въ виду этихъ затрудненій измѣнили свой взглядъ на твореніе. Космогонія Оригена была теодицеей. Онъ не столько стремился постичь частности возникновенія міра, сколько хотѣлъ «доказать правильность божьяго пути къ человѣчеству». При этомъ онъ шелъ вполнѣ по тропѣ древней философіи и также въ этой части своей теологической системы оправдывалъ сужденіе Порфирія [2]), что онъ по своему образу жизни христіанинъ, но по своимъ религіознымъ понятіямъ—грекъ. Онъ примкнулъ къ школѣ Филона, допустивъ, что сначала твореніе состояло въ созданіи міра идей или духовныхъ существъ, и что побуждающимъ мотивомъ для творенія у Бога была благость [3]). Однако, въ одномъ онъ уклонялся отъ ученія этой школы или, вѣрнѣе, продолжилъ его, допустивъ далѣе, что слово Бога (или мудрость, которой Онъ сотворилъ міръ) не есть безличная сила, но Его Сынъ, и что какъ этотъ Сынъ, такъ и созданный міръ идей существуютъ отъ вѣка [4]). Онъ считаетъ безбожнымъ думать, что Богъ, когда бы то ни было, существовалъ безъ Своей мудрости, а только со способностью къ созданію, но безъ воли для этого, и онъ не можетъ убѣдиться въ томъ, чтобы мудрость могла существовать безъ мысли о будущемъ мірѣ, или же, что было время, когда Богъ не былъ всемогущъ, когда у Него не было міра, чтобы имъ править [5]). Отношеніе этихъ обоихъ Лицъ къ міру, понятно, различно: или такъ, что міръ дѣйствительности управляется Отцомъ и Сыномъ, которые существуютъ вмѣстѣ отъ вѣчности: Отецъ какъ—причина его существованія, Сынъ—какъ причина его разумнаго существованія [6]), или же, что весь видимый и невидимый міръ созданъ при посредствѣ единаго божественнаго Сына, который Самъ въ Себѣ нашелъ связующія нити съ отдѣльными частями сотворенныхъ, такимъ образомъ, вещей, и который, слѣдо-

---

[1]) Hippolyt, Philos., X, 32 sq.
[2]) У Евсевія, h. e. VI, 19, 7.
[3]) Origenes, de princip., II, 9, $_{1, 6}$.
[4]) I, 2, $_{2}$.
[5]) I, 2, $_{2, 10}$.
[6]) Origenes, de princ., I, 3, $_{5}$, sq., $_{8}$.

вательно, былъ причиною того, что онѣ сдѣлались разумными созданіями [1]). Этотъ видимый міръ, какъ это представляли себѣ Филонъ и платоники, есть подобіе міра идей, и возникъ онъ во времени. Но изъ подобныхъ міровъ онъ ни первый, ни послѣдній [2]). Его матерія, какъ и его форма, созданы Богомъ [3]). Имъ онъ сдѣланъ и къ Нему опять возвратится. Стоическая система сравнивала этотъ процессъ съ ростомъ сѣмени, которое развивается для цвѣта и плода и затѣмъ увядаетъ, причемъ оставляетъ послѣ себя подобное ему сѣмя, въ которомъ снова повторяется тотъ же процессъ; такъ совершается въ мірѣ законъ, который, восходя къ началу и слѣдуя черезъ послѣдующій періодъ, достигаетъ конца, который, съ своей стороны, образуетъ начало новаго ряда развитія Система Оригена была только модификаціей этой системы; въ ней были также абсолютное начало и абсолютный конецъ; но начало и конецъ есть Богъ. Между этими двумя божественными вѣчностями носятся міры, часть которыхъ составляемъ также и мы. Первоначально въ нихъ всѣ разумныя существа были свободны и равны; но затѣмъ они потеряли это равенство, потому что сдѣлали различное употребленіе изъ своей свободы. Такимъ образомъ, это предположеніе многихъ міровъ есть дополненіе, съ одной стороны, мысли о свободѣ, а съ другой—мысли о божественномъ правосудіи, такъ какъ оно объясняетъ большія различія во внѣшнемъ положеніи и въ то же время даетъ мѣсто воспитательному началу.

Многія части этой системы господствовали въ восточной теологіи въ теченіе четвертаго столѣтія. Въ концѣ концовъ, однако, тѣ части, которыя стали въ противорѣчіе съ системою Иринея, были отвергнуты. Большинство христіанъ удовлетворялось болѣе простой вѣрою. Нерѣшеннымъ остался не одинъ вопросъ, и предположеніе, что міръ сотворенъ вторымъ богомъ, составило часть вѣры той церкви, которая процвѣтала въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій, пока не исчезла, но которая оставила свои слѣды на нѣкоторыхъ непонятныхъ обрядахъ даже въ общинахъ, которыя ее отвергали. Однако, вѣра въ единаго Бога и въ тожественность этого Бога съ создателемъ міра серьезно болѣе не подвергалась нападкамъ. Споры закончились тѣмъ, что перешли къ иной хотя и родственной области. Дальше пренія касались не теологіи, но христологіи. Выраженіе, «монархія», употреблявшееся прежде для обозначенія самодержавія одного Бога, въ противоположность отдѣльному владычеству различныхъ боговъ, перенесли теперь на самодержавіе Отца, въ противоположность къ совмѣстному правленію Отца, Сына и Св. Духа. На этомъ новомъ поприщѣ споровъ снова выплыли древнія понятія. Монистическія и дуалистическія теоріи о началѣ міра лежали въ основаніи обѣихъ монархическихъ школъ, въ одной изъ которыхъ Христосъ понимался какъ форма проявленія Бога (modus), тогда какъ въ другой Онъ признавался какъ возвышенное Богомъ созданіе. Греческая философія имѣла не менѣе рѣшающее значеніе на теченіе этихъ христологическихъ преній, чѣмъ для предшествовавшихъ; нѣкоторыми фазами этого теченія мы займемся еще въ одной изъ слѣдующихъ лекцій.

Если подвести итоги тому, каково было вліяніе Греціи на представленіе о Богѣ по отношенію къ конкретному міру, то окажется, что оно сводилось къ разумному основанію іудейскаго монотеизма. Благодаря вліянію греческой философіи, христіанскія общины удержали въ качествѣ разумнаго убѣжденія то, что прежде принимали за откровеніе духа. Нравственныя проблемы, которыя ставитъ человѣческая жизнь, и сильное вліяніе Востока на отдѣльныя части христіанскаго міра, повели къ дитеизму. Однако, общее мнѣніе мыслящихъ людей—а оно все-таки и есть, въ концѣ концовъ, рѣшеніе всѣхъ философскихъ

---

[1]) II, 6, $_{8}$.
[2]) III, 5, $_{3}$.
[3]) II, 9, $_{4}$.

проблемъ—утвердилось въ теченіе столѣтій на вѣрѣ въ одного Бога. При этомъ убѣжденіи, которое теперь укоренилось съ силой, соотвѣтствовавшей медленности его развитія, твердо держалось то мнѣніе, что при предположеніи одной силы, ограничиваемой существованіемъ другой враждебной ей силы, трудности болѣе велики, нежели тѣ, которыя создаются при предположеніи одного Бога, допускающаго зло. Господствующая теистическая философія грековъ сдѣлалась, такимъ образомъ, господствующей философіей христіанъ. Она проводила свое господство какъ съ формальной, такъ и съ внутренней стороны. Она болѣе напирала на ту мысль, что Богъ—художникъ и строитель вселенной, нежели на ту, что Онъ ея имманентная причина. Если измѣнить форму, то содержаніе все-таки останется. Платонизмъ не есть единственная система, которую можно соединить съ фундаментальнымъ положеніемъ: «все изъ Него, Имъ и къ Нему» (Римл., 11, 36), и не невозможно, что послѣ долгаго ряда столѣтій христіанскій міръ вернется къ воззрѣнію, которое много времени тому назадъ было вытѣснено, но которое все же не потеряло своей силы: Онъ не «далеко, но совсѣмъ близко»; «Онъ въ насъ, а мы въ Немъ»; Онъ неизмѣняемъ, но измѣняется со своими созданіями и въ нихъ; Онъ, который «отдыхаетъ отъ своего творенія» и все-таки «всегда продолжаетъ дѣйствовать», и притомъ такимъ образомъ, что вселенная, въ своемъ движеніи, сама есть вѣчное, совершенное самооткровеніе.

ВОСЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

Греческая и христіанская теологія.

II. Моральное управленіе міромъ.

А. Греческія воззрѣнія.

1) Какъ мы уже видѣли, представленіе объ единомъ Богѣ возникло въ общемъ теченіи, въ которомъ развилось и представленіе о единствѣ міра. Однако, оба представленія не вполнѣ слились другъ съ другомъ. Въ понятіи о Богѣ преобладалъ принципъ личности, въ понятіи о мірѣ—принципъ законности. Личности свойственна воля, которая, въ свою очередь, заключаетъ въ себѣ способность измѣняться. Если же въ мірѣ могло быть доказано существованіе закона, то этотъ законъ былъ твердымъ и неизмѣннымъ.

Яснѣе всего выражался міровой законъ въ движеніи міровыхъ тѣлъ. Его можно было опредѣлить съ помощью цифръ, и философъ чиселъ, Пиѳагоръ, впервые назвалъ міръ «космосомъ», считая его какъ бы арміею, подчиняющеюся одной волѣ [1]). Законъ, выяснявшійся при помощи чиселъ, давалъ опредѣленныя числовыя данныя, которыя не только устойчивы, но безусловно неизмѣнны. Немыслимо, чтобы извѣстное соотношеніе чиселъ могло быть инымъ, чѣмъ оно есть. Тотъ же философъ, который впервые заговорилъ о «космосѣ», считалъ, что весь міръ «устроенъ по велѣніямъ властныхъ законовъ», а метафизики, послѣдовавшіе его ученію, выразили это въ положеніи: «все существуетъ въ силу необходимости» [2]).

Это воззрѣніе невольно смѣшалось съ болѣе раннею греческою мыслью: долгота человѣческой жизни и мѣра дарованныхъ благъ назывались «долею» человѣка, присужденіе которой разсматривалось какъ дѣло Зевса или другихъ боговъ; также существо-

---

[1]) Аэтій у Плутарха, de placit. phil., II, 1, 1 (Diels, Doxogr. Gr., p. 327).
[2]) Аэтій у Плутарха, l. c, 1, 25 $_2$, sq. (Diels, l. c., p. 321).

валъ взглядъ, что не только люди, но и боги получали свою «долю»; обычнымъ было, наконецъ, и то воззрѣніе, въ силу котораго эта доля сама являлась активною, исходя отъ особаго существа; иногда она имѣла личный характеръ, иногда безличный, но, во всякомъ случаѣ, была неизбѣжна [1]). Въ виду ея неизбѣжности это представленіе соединялось съ понятіями неизмѣннаго физическаго закона. Поэтому положеніе «все существуетъ въ силу необходимости» вскорѣ замѣнилось слѣдующимъ: «все опредѣлено судьбою» [2]).

Противъ личной власти Зевса, такимъ образомъ, возстала мрачная, непостижимая неподвижность безличной судьбы [3]). Эта мысль получила особенное развитіе у стоиковъ. Въ древней миѳологіи, изъ которой заимствованы эти мысли, господствовалъ принципъ олицетворенія, и богини судьбы назывались то дочерьми Зевса и Ѳемиды, то дочерьми ночи [4]), причемъ въ первомъ опредѣленіи выражались неизмѣнность и законность ихъ появленія, во второмъ же—ихъ мрачная дѣятельность. Первое представленіе сдѣлалось преобладающимъ: судьба была «вѣчнымъ, постояннымъ и закономѣрно протекающимъ движеніемъ [5]), «безпрерывною цѣпью причинъ» [6]). Понятіе необходимости перешло въ принципъ разумной внутренней силы, и идея судьбы преобразовалась въ идею закона.

Это возвышенное воззрѣніе, ставшее неотъемлемымъ достояніемъ человѣчества, получило дальнѣйшее развитіе въ томъ смыслѣ, что міръ представлялся грандіознымъ государственнымъ организмомъ. Греческое πόλις (государство), слово, имѣющее въ настоящее время не политическій, а лишь церковный эквивалентъ, было идеальною общиною, воплощеніемъ идеальной конституціи или организаціи (σύστημα) [7]), отдѣльныя составныя части которой находились между собою во взаимной связи, а каждая въ отдѣльности въ связи съ цѣлымъ. Это цѣлое не имѣло недостатковъ и обладало величіемъ; оно безпрепятственно проводило въ жизнь божественныя мысли, заключавшіяся въ его законахъ. Міръ и есть такой идеальный общественный организмъ [8]), составленный изъ боговъ и людей, причемъ первые являются правителями, послѣдніе—гражданами. Нравственный законъ представляется правомъ, глубоко коренящимся въ человѣческой природѣ; онъ предписываетъ людямъ, что они обязаны дѣлать, и запрещаетъ имъ то, чего они должны избѣгать. Человѣческіе законы являются лишь придаткомъ къ этому [9]). Въ этомъ смыслѣ человѣкъ называется «міровымъ гражданиномъ». Каждому отдѣльному человѣку, какъ вообще всякому созданію,

---

[1]) Многочисленныя цитаты, на которыхъ опираются эти положенія, собраны у Nägelsбаха въ его «Homerische Theologie», 2, 120 и сл., и «Nachhomerische Theologie», 141 и сл.

[2]) Аэтій у Плутарха, de placit. philos., I, 27, 1 (Diels, Doxogr., p. 322). Отожествленіе ἀνάγκη и εἱμαρμένη встрѣчается также у Парменида и Демокрита въ вышеприведенной цитатѣ. Въ гораздо болѣе позднее время дѣлалось различіе между обоими выраженіями: ἀνάγκη употреблялось тогда для обозначенія внутренней необходимости положенія, противъ котораго споръ немыслимъ: Alex. Aphrodis. Quaest. Nat., II, 5 (p. 96. Spengel).

[3]) Nägelsbach, «Nachhomerische Theologie», 142.

[4]) Гесіодъ, «Theogon. 218 sqq., 901 sqq.

[5]) Хрисиппъ у Ѳеодорета, Graec. affect. curat., VI, 14. То же самое, но другими словами, у Авла Геллія, Noct. Att., VII (VI), 2, $_3$.

[6]) Аэтій у Плутарха, de placit. philos., I, 27, $_4$ (Diels, Doxogr., p. 324). Филонъ, de mut. nom., 23 (1, 598). Cic. de divin., I, 55, $_{125}$: ordinem seriemque causarum cum causa causae nexa rem ex se gignat.

[7]) Стоическое опредѣленіе πόλις слѣдующее: собраніе людей, управляемое закономъ Clem. Alex., Stromat, IV, 26, $_{172}$; cp. Arius Didymus frg. 29, $_3$, sq. y Diels, Doxogr., p. 464.

[8]) Эта мысль встрѣчается почти у всѣхъ стоиковъ. Плутархъ (de Alexand. Magn. virt. I, 6 (p. 329 A). Хрисиппъ у Phaedr. Epicur., de nat. deor. ed. Petersen, p. 19. Musonius, fragm. 5 ed. Peerlkamp., p. 164 (по Стобею, Floril, 38), Epictet, Diss., I, 9, $_4$; II, 13, $_6$; III, 22, $_4$, 24, $_{10}$. Яснѣе всего у Арія Дидима (у Евсевія, Praep. Evang., XV, 15, $_4$: Diels, l. c., p. 464).

[9]) Филонъ, de Josepho 6 (2, 46).

правители назначили особую задачу [1]). «Тебѣ быть солнцемъ; ты долженъ властно совершать свое вращеніе, вызывать смѣну лѣтъ и различныя времена года, давать плодамъ расти и созрѣвать, возбуждать вѣтры и успокаивать ихъ снова и согрѣвать людей; иди своей дорогою, совершай свой кругъ вращенія, исполняй свои обязанности, какъ великія, такъ и малыя... Тебѣ дана власть вести войска въ Иліонъ, будь Агамемнономъ; тебѣ дано воевать въ поединкѣ съ Гекторомъ, будь Ахилломъ»! Подобными дѣлами правленія ограничивалась сфера дѣйствій боговъ. Режимъ этого великаго государственнаго организма былъ неизмѣненъ, и боги, подобно людямъ, были связаны съ существующимъ порядкомъ вещей, согласно стоическимъ воззрѣніямъ.

«Все наилучшее и наиболѣе возвышенное—говоритъ Эпиктетъ [2])—боги дали въ наши руки: способность вѣрно схватывать идеи. Все остальное внѣ сферы нашихъ силъ. Развѣ они не хотѣли намъ дать его? Я, съ своей стороны, думаю, что если бы они могли, они довѣрили бы и остальное нашимъ силамъ, но они просто не могли... Ибо что говоритъ Зевсъ? «Эпиктетъ, еслибъ это было возможно, то я дозволилъ бы тебѣ свободное и безпрепятственное пользованіе твоимъ тѣломъ и достояніемъ. Но разъ это такъ, то не забудь, что твое тѣло это не ты, но лишь наскоро слѣпленная глина. И такъ какъ я не могъ дать тебѣ этого, то я даровалъ тебѣ часть меня самого, а именно силу проявлять или не проявлять свою волю, подчиняться своимъ влеченіямъ или нѣтъ,—однимъ словомъ, способность вникать во всѣ идеи твоего ума».

2) Рядомъ съ этимъ воззрѣніемъ на судьбу, возникли новыя воззрѣнія на природу боговъ. Прежнія грозныя божества исчезли, какъ испарился и прежній благоговѣйный трепетъ передъ силами природы, передъ ночью и громомъ, вихремъ и землетрясеніемъ, лежавшій въ основаніи первобытной религіи. Общія представленія, порожденныя живымъ воображеніемъ антропоморфическаго характера, о злобѣ, гнѣвѣ и ревности, которыя, подобно скандальной хроникѣ какого-нибудь европейскаго двора, играли большую роль въ старой миѳологіи, были высмѣяны и перешли въ область фарса. Но двѣ основныя идеи, находившіяся въ зачаточномъ состояніи и въ древнѣйшихъ религіяхъ, теперь стали выдвигаться все болѣе и болѣе: боги справедливы и боги добры. Они наказываютъ за злыя дѣянія не вслѣдствіе мстительнаго произвола, но непогрѣшимыхъ законовъ. Эти законы являются выраженіемъ высшей нравственности, мыслимой для людей. Наказаніе боговъ падаетъ лишь на нарушителя этихъ законовъ, и согрѣшившій, не наказанный при жизни, долженъ понести наказаніе послѣ смерти. Что касается благости боговъ, которая, согласно древнѣйшимъ воззрѣніямъ религіи, относилась лишь къ любимцамъ боговъ, то теперь представленіе о ней расширилось въ томъ смыслѣ, что боги вообще благожелательны [3]). Представленіе о попеченіи ихъ, ограничивавшемся въ древнѣйшее время лишь мудрою предусмотрительностью въ нѣкоторыхъ случаяхъ, невольно стало смѣшиваться со стоическою телеологіею [4]). Богъ, представляющій собою разумъ міра и бывшій неотдѣлимымъ отъ него, могъ творить лишь съ опредѣленною цѣлью, которая заключалась въ совершенствѣ цѣлаго и, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ совершенствѣ каждой составной части этого цѣлаго.

---

[1]) Epictet, Dissert., III, 22, $_5$, $_7$.

[2]) Epictet, Dissert., I, 1, $_7$ sq., 10—12. Ср. Seneca, Dial. I (de provid.), 5, $_7$: non potest artifex mutare materiam. Эпиктетъ иногда усматриваетъ въ этомъ проявленіе если и не способности, то все же воли; напр., Dissert., IV, 3, 10.

[3]) Фактическія данныя для обширной исторіи нравственныхъ воззрѣній въ греческой религіи, вкратцѣ набросанной выше, слишкомъ многочисленны, чтобы включить ихъ въ примѣчаніе. Интересующіеся этимъ могутъ справиться у Негельсбаха «Nachhomerische Theologie», 27 и сл. Было бы благодарною задачею собрать встрѣчающіяся наименованія Бога, напр. у Діона Хрисостома, или подробнѣе прослѣдить постепенно сокращающееся употребленіе слова ἱλάσκεσθαι.

[4]) Epictet, Dissert., I, 6.

Въ сферѣ человѣческой жизни счастье и совершенство, горе и несовершенство близко соприкасаются. Попеченіе Бога или «Промыселъ» являлись поэтому благодѣяніемъ какъ для цѣлаго, такъ и для каждаго индивида и проявлялись въ видѣ самостоятельныхъ законовъ. «Существуютъ—говоритъ Эпиктетъ [1])—въ нѣкоторомъ смыслѣ закономѣрныя наказанія для тѣхъ, которые не хотятъ подчиняться Божьему управленію міромъ. Если кто-нибудь одобряетъ то, что лежитъ внѣ сферы его воли,—пусть испытываетъ зависть и неудовлетворенное стремленіе, пусть безпокоится и томится. А если онъ считаетъ за зло то, чего не можетъ предотвратить, то пусть несетъ заботы и бѣдствія, пусть жалуется и страдаетъ»! Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ [2]): «Этотъ законъ, божественно строгій и не вѣдающій никакихъ оговорокъ, заключаетъ въ себѣ самыя суровыя наказанія для тѣхъ, кто совершилъ тягчайшіе грѣхи. А какъ онъ гласитъ? Пусть человѣкъ, направляющій свои стремленія на предметы, не касающіеся его, хвастается и кичится! Пусть человѣкъ, оказывающій непослушаніе божественному управленію, остается низменнымъ существомъ, рабомъ, пусть испытываетъ горе, ревность или состраданіе,—однимъ словомъ, пусть оплакиваетъ себя и страдаетъ».

Такимъ образомъ, въ началѣ христіанской эры существовали два противоположныя воззрѣнія на природу метафизическихъ силъ, опредѣлявшихъ существованіе всего сотвореннаго и регулировавшихъ его дѣятельныя проявленія: принципъ рока и идея Промысла. Оба воззрѣнія, очевидно, рѣзко противоположныя, стремились ко взаимному сближенію, какъ вообще всѣ взгляды, находящіе твердую опору въ массѣ. Примиряющимъ началомъ явилось представленіе о закономѣрномъ міровомъ порядкѣ, который въ одно то же время и разуменъ и благожелателенъ. Разумнымъ онъ представляется какъ воплощеніе высшаго разума, благимъ же потому, что благо составляетъ неотъемлемую часть совершенства, а высшій разумъ столько же является закономъ совершенства цѣлаго, какъ и закономъ совершенства отдѣльныхъ частей. Сліяніе этихъ двухъ концепцій совершилось въ два пріема: сначала рокъ отожествлялся съ разумомъ [3]), затѣмъ рокъ или разумъ отожествлялись съ Промысломъ [4]). Первый видъ встрѣчается у Гераклита, но его нѣтъ у Платона, который различаетъ то, что существуетъ въ силу необходимости, отъ того, что сотворено духомъ. Разработка того и другого понятія была дѣломъ стоиковъ и явилась логическимъ выводомъ изъ воззрѣній ихъ на вселенную, какъ на единую субстанцію, дѣятельно развивающуюся согласно внутреннему закону. Въ тѣхъ случаяхъ, когда рокъ, разумъ или промыслъ обозначались словомъ «Богъ» [5]), это различіе заключалось скорѣе въ выраженіи, чѣмъ въ мысли. Но иногда все же понятіе личности отожествлялось съ понятіемъ о физической законности, оттого ли, что остатки прежней вѣры оказывали свое дѣйствіе, или оттого, что зародилось новое воззрѣніе, переходившее область чистой логики. Благодаря этому, всѣ

---

[1]) Epictet, Dissert., III, 11, 1 sq.

[2]) Epictet, Dissert. III, 24, $_{42}$ sq.

[3]) Рокъ=разумъ. Гераклитъ у Аэтія (Plutarch, de placit. philos., I, 28, 1. Stobäus, Eclog., I, 5, 15 (Diels, Doxogr., p. 323); Хрисиппъ, тамъ же. Зенонъ у Arius Didym., Epit. phys. fragm. 20 (Stobäus, Ecl. I, 11, $_{5}$; Diels, l. c., p. 458).

[4]) Рокъ, разумъ=Промыслъ: Хрисиппъ въ цитатѣ, приведенной въ предыдущемъ примѣчаніи. Зенонъ у Аэтія, de placit. philos. Stobäus, Eclog. I, 5, $_{15}$; Diels, l. c., p. 322).

[5]) Судьба, разумъ, Промыслъ=Богъ или Божья воля: Хрисиппъ у Плутарха, de Stoic. repugn., 34 (p. 1050 B.). Plutarch, de commun. not., 34 (p. 1076 E). Arius Didym. Epit., у Euseb., praep. evang. XV, 15 (Diels, Doxogr., p. 461): Philodemus, de piet. fragm. ed. Gomperz, p. 83 (Diels, l. c., p. 549). Болѣе подробное изложеніе находится въ очеркѣ Аэтія у Плутарха, de placit. philos. I, 7, $_{32}$; Stobäus, Eclog. I, 2, $_{29}$ (Diels, l. c., p. 306). Это выраженіе нашло свое наиболѣе яркое выраженіе у Лукана, Pharsal., 2, 10: se quoque lege tenens. Богъ не рабъ рока или закона, но добровольно соглашается съ нимъ.

предметы, включенные въ безконечную цѣпь неизмѣнно дѣйствующихъ причинъ, очевидно, разсматривались какъ подчиняющіеся волѣ Божіей.

3) Фактъ существованія физическихъ бѣдствій, соціальнаго неравенства и нравственныхъ проступковъ противорѣчилъ мысли о совершенномъ разумѣ или Промыслѣ, управлявшемъ міромъ. Возникшія отсюда проблемы занимали въ позднѣйшей греческой философіи широкое мѣсто, и разрѣшеніе ихъ отыскивалось различными путями.

Иногда задача разрѣшалась тѣмъ, что отрицалось всеобщее значеніе Промысла. Богъ считался исключительно причиною блага, между тѣмъ какъ зло сводилось къ инымъ причинамъ [1]). Этотъ взглядъ былъ впервые философски разработанъ въ Платоновскомъ «Тимеѣ» и затѣмъ перешелъ, при посредничествѣ нѣкоторыхъ платоновскихъ школъ къ позднѣйшимъ синкретистическимъ авторамъ, переработавшимъ разнообразные платоновскіе элементы въ одно цѣлое. Согласно воззрѣнію Платона въ его собственномъ изложеніи, существуютъ низшія духовныя существа, обязанныя своимъ происхожденіемъ Богу, но которыя причиняютъ зло, допускаемое Богомъ или игнорируемое имъ. Въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ формахъ эта мысль слилась съ восточными воззрѣніями, по которымъ зло присуще матеріи.

Чаще, однако, затрудненія относительно этого вопроса устранялись тѣмъ, что зло объявлялось лишь кажущимся, но не существующимъ въ дѣйствительности. Согласно этой теоріи, зло представлялось или особенною разновидностью блага, или случайностью при совершеніи блага, или существенною частью его. Таково было разрѣшеніе, предлагавшееся обыкновенно стоиками. Въ деталяхъ же оно обнаруживало нѣкоторые оттѣнки. Одинъ взглядъ коренился въ телеологическомъ созерцаніи природы, согласно которому міръ имѣетъ опредѣленную цѣль, но осуществляетъ ее не по прямому пути, а ступенями. Необходимыя послѣдствія такого движенія представляются намъ зломъ [2]). Другой, родственный этому, взглядъ восходилъ къ воззрѣнію на міръ какъ на одно цѣлое. Въ обширномъ міровомъ хозяйствѣ, конечно, дѣло не обходится безъ личныхъ непріятностей, и отдѣльный членъ обязанъ подчиняться цѣлому. Но это подчиненіе и непріятности необходимы въ планомѣрномъ цѣломъ. Бѣдствіе индивида не зло, но лишь доля, которую отдѣльное лицо жертвуетъ на благо цѣлаго. «Отчего же нога моя хромаетъ»,—спрашиваетъ Эпиктетъ [3]), обращаясь къ самому себѣ, какъ къ фиктивному оппоненту. «Рабъ! Неужели ты готовъ открыть ошибку въ мірозданіи изъ-за твоей ничтожной ноги? Не лучше ли перенести это въ угоду цѣлому? Не лучше ли оставить безъ вниманія и съ радостью извинить это дарителю»? Другими словами: міръ представлялся упорядоченнымъ общественнымъ организмомъ (οἰκονομία), подобно городской общинѣ, въ которой хотя и обнаруживается неравенство между гражданами, но оно необходимо для прочности цѣлаго [4]).

«Что значитъ,—говоритъ Эпиктетъ,—когда мы утверждаемъ, что съ нами случается что-нибудь «естественное» или «противоестественное»? Мы употребляемъ эти слова, отдѣляя ихъ отъ окружающей жизни. Напр., по своей природѣ нога должна быть чистой;

[1]) Plato, Republ., II, 18 sq. (p. 379 sq.); Timäus, 14, p. 42; Philo, de mundi opif., 24 (I, $_{17}$) de confus. ling., 35 (1, $_{432}$). οὗ χάριν τοῖς μετ' αὐτὸν ἐπέτρεψε τὴν τούτου, de profug., 13 (1, 556). То же самое встрѣчается въ сочиненіи, вѣроятно, составленномъ послѣ Филона, de Abraham 28 (2, 22). Другой фазисъ этой мысли находится у Кельса, и притомъ не въ видѣ философскаго разрѣшенія этой проблемы, а скорѣе какъ воззрѣніе, соотвѣтствовавшее общему убѣжденію.

[2]) Вотъ, напр., одно изъ рѣшеній, предлагаемыхъ Хрисиппомъ: конкретный случай, который его занимаетъ, слѣдующій: происходятъ ли болѣзни по природѣ, и онъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ, что болѣзни появляются: non per naturam, sed per sequellas quasdam necessarias: Aulus Gell., Noct. Att. VII (VI) 1, $_{9}$. То же самое встрѣчается въ обширномъ философскомъ фрагментѣ у Евсевія, Praep. evang., VIII, 13 (Philo, opp., 2, 643 sq.).

[3]) Epictet, Dissert. I, 12, $_{24}$.

[4]) Chrysipp., de Diis II (у Плутарха, de Stoic. repugn., 35 [p. 1050 E.]).

но если мы посмотримъ на нее какъ на ногу, т.-е. какъ на часть нашего тѣла, а не отдѣльно отъ него, то вѣдь задача ея—ходить и по грязи и по шипамъ; мало того, въ случаѣ нужды, она даже можетъ быть отнята для блага всего тѣла, а если ей этого не угодно, то она уже болѣе не нога. Такое же мнѣніе мы должны составить себѣ и о насъ самихъ. Что ты такое? Человѣкъ! Если ты смотришь на себя какъ на отдѣльное лицо, то тебѣ «естественно» дожить до глубокой старости, быть богатымъ и пользоваться хорошимъ здоровьемъ. Но если ты посмотришь на себя какъ на человѣка, т.-е. какъ на часть опредѣленнаго цѣлаго, то долгъ твой, взирая на цѣлое, мириться съ болѣзнью, отправляться въ путь, подвергаться опасности, претерпѣвать нужду или даже преждевременно умереть, если нужно. Итакъ, почему ты недоволенъ? Развѣ ты не знаешь, что ты тогда перестаешь быть человѣкомъ, какъ въ примѣрѣ о недовольной ногѣ, которая уже больше не нога. Ибо что такое человѣкъ? Гражданинъ государства, прежде всего государства боговъ и людей, а затѣмъ и въ обыкновенномъ смыслѣ слова, т.-е. земного государства, которое есть лишь скромное отраженіе цѣлаго. «Итакъ», скажешь ты, «я какъ-будто напередъ приговоренъ; тогда-то и тогда-то я долженъ подвергнуться лихорадкѣ, тогда-то предпринять путешествіе, тогда-то умереть, тогда-то быть осужденнымъ»? Да, ибо невозможно, чтобы при томъ тѣлѣ, которое мы имѣемъ, при той атмосферѣ, которая насъ окружаетъ, при тѣхъ спутникахъ, которые провожаютъ нашу жизнь, подобныя вещи не случались съ каждымъ изъ насъ [1])».

«Въ виду этого философы совершенно справедливо говорятъ намъ, что если бы вполнѣ хорошій человѣкъ напередъ зналъ, что съ нимъ случится, то онъ посодѣйствовалъ бы природѣ, чтобы заболѣть или умереть, или быть пораженнымъ параличомъ. Ибо онъ сознавалъ бы, что это та доля, которую онъ обязанъ внести въ порядокъ цѣлаго, и что цѣлое стоитъ выше отдѣльныхъ частей, а государство выше отдѣльныхъ гражданъ» [2]).

Этотъ стоическій опытъ рѣшенія вопроса (при условіи, что лежащій въ основаніи его телеологическій принципъ принимается) можетъ, конечно, объяснить физическіе изъяны и соціальное неравенство. Но зато онъ, очевидно, непригоденъ для объясненія несчастья и всего нравственно предосудительнаго. А между тѣмъ значеніе именно этихъ факторовъ все возрастало. Чрезвычайная сложность общественной жизни ясно обнаруживала тѣ невзгоды, возникновенію которыхъ она сама же содѣйствовала, а интенсивное самосознаніе въ индивидуальной жизни усиливало чувство разочарованности и неудовлетворенности. Затрудненія, вызываемыя подобными житейскими фактами, разрѣшались вѣрою въ милосердіе Божіе, хотя логически эта вѣра казалась несовмѣстимою съ вѣрою въ универсальность Промысла. Такимъ образомъ, было найдено слѣдующее разрѣшеніе: люди сами являлись причиною своего несчастья. Заботы ихъ, если только онѣ не служили наказаніемъ или средствомъ для исправленія, объяснялись какъ слѣдствіе собственнаго безразсудства или глупости и не были связаны ни съ волею боговъ, ни съ опредѣленіемъ судьбы. Подобная вѣра не разъ находила свое выраженіе у Гомера, но въ философіи не встрѣчалась вплоть до эпохи стоиковъ. Мы находимъ ее у Клеанѳа и Хрисиппа, а позднѣйшіе философы приводятъ ее какъ положеніе пиѳагорейцевъ [3]). Указанное рѣшеніе повело къ рѣшенію и другой проблемы, не менѣе важной, чѣмъ та, изъ которой она возникла: убѣжденіе въ томъ, что люди могутъ сами навлечь на себя несчастье, повело къ тому предположенію, что они вообще свободны. Здѣсь впервые выдвинулась мысль о свободѣ воли человѣка,—мысль, которой было суждено играть такую важную роль въ позднѣйшей теологіи и этикѣ. Свобода, которая отвергалась для внѣшней природы, при-

---

[1]) Epictet, Dissert., II, 5, 24—28.

[2]) Epictet, Dissert., II, 10, 5.

[3]) Aulus Gell., Noct. Attic., VII (VI), 2, $_{12}$ $_{15}$ (ed. Hertz).

знавалась за человѣческою природою. Человѣкъ воленъ поступать дурно или хорошо, быть счастливымъ или несчастнымъ.

«Изо всѣхъ вещей—говоритъ Эпиктетъ [1])—одна часть находится въ нашей власти, другая же не находится. Къ первой относятся представленія, побужденія, симпатіи и антипатіи—однимъ словомъ, всѣ наши внутреннія дѣла. Внѣ нашей власти стоитъ наше тѣло, собственность, репутація и положеніе въ обществѣ,—однимъ словомъ, все, что не является нашимъ собственнымъ дѣломъ. То, что въ нашей власти, свободно по своей природѣ и не встрѣчаетъ препятствій въ своемъ проявленіи, между тѣмъ какъ то, что намъ не подвластно,—слабо, зависимо, подвержено препятствіямъ и подчинено другимъ. Не забывай поэтому, что если ты станешь по ошибкѣ считать что-нибудь зависимое свободнымъ или чужое своимъ, то ты будешь встрѣчать помѣхи на своемъ пути, испытывать горе и безпокойство, роптать на Бога и на людей. Если же ты помнишь, что только твое принадлежитъ тебѣ, чужое же другимъ, какъ это есть на самомъ дѣлѣ, то никто не будетъ посягать на тебя, ты ни съ кѣмъ не станешь ссориться, никого не будешь бранить и не будешь поступать противъ своей воли; никто не будетъ тебѣ вредить, никто не будетъ твоимъ врагомъ».

Несовмѣстимость этой теоріи съ ученіемъ объ универсальности рока, разума или Промысла («антиномія практическаго разума») сознавалась всѣми [2]). Обѣ теоріи развивались параллельно, и каждая формулировалась иногда такъ, какъ-будто она не подлежала никакимъ ограниченіямъ. Соединеніе ихъ въ одно цѣлое, которое уже намѣчается у Клеанѳа и Хрисиппа и въ широкихъ размѣрахъ лежитъ въ основаніи теологіи и этики Эпиктета, можно представить себѣ въ слѣдующемъ видѣ: міръ направляется къ своей цѣли, осуществляетъ свое собственное бытіе и поступаетъ при этомъ съ полною увѣренностью. Большинство составныхъ его частей совершаетъ этотъ процессъ безсознательно безъ ощущенія удовольствія или неудовольствія, безъ представленія о добрѣ и злѣ. Человѣку же дана способность сознавать свои дѣянія, испытывать радость и горе, имѣть представленіе добра и зла и свободу выбора между обоими. Если онъ избираетъ то, что идетъ противъ міроваго порядка, то онъ самъ избираетъ для себя несчастье; если онъ останавливается на томъ, что соотвѣтствуетъ этому порядку, то онъ обрѣтаетъ счастье. Во всякомъ случаѣ, природа совершаетъ свое движеніе по данному пути, и человѣкъ исполняетъ свое назначеніе: Ducunt volentem fata, nolentem trahunt [3]). Истинная жизненная задача для человѣка и высшая привилегія его—воспитывать свой умъ и направлять свою волю такимъ образомъ, чтобы онъ считалъ за лучшее то, что дѣйствительно лучше всего, и отворачивался бы отъ того, что отвергается природою,—другими словами, человѣку слѣдуетъ находить покой въ волѣ Божіей, но не такъ, чтобы подчиняться въ безмолвномъ смиреніи власти болѣе сильнаго, а стремиться согласовать свою волю съ волею Божьею [4]).

Если человѣкъ въ состояніи осуществить это, вмѣсто того, чтобы жаловаться на трудности въ жизни, то онъ не только будетъ молить Бога ниспослать ему таковыя, но и благодарить его за нихъ. Въ этомъ заключалась стоическая теодицея, а жизнь и ученіе Эпиктета во многихъ отношеніяхъ представляли комментарій для нея.

---

[1]) Epictet, Enchir., 1.

[2]) Напр., Sextus Empir., Pyrrh. Hypot., III, 9.

[3]) Seneca, ep. 107, 11, это свободная латинская передача стиховъ Клеанѳа (см. выше, стр. 76).

[4]) Seneca, Dialog., I, 5, $_6$ (ed. Fickert): Quid est boni viri? praebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi. Quidquid est, quod nos sic vivere sic mori jussit eadem necessitate et deos adligat. Inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur. Semper paret, semel jussit.

«Взгляни на силы, которыми ты обладаешь, и, взглянувши, скажи: «Пошли мнѣ, Боже, всевозможныя трудности, ибо я имѣю вооруженіе, данное Тобою, и могу все, что бы меня ни поразило, направить къ моему украшенію». Однако, на самомъ дѣлѣ ты такъ не поступаешь! Ты трепещешь передъ тѣмъ, что еще можетъ случиться, или жалуешься, убиваешься и ропщешь на то, что уже случилось. И тогда ты негодуешь на боговъ. Какое безбожіе заключается въ подобной извращенности! А между тѣмъ Богъ далъ тебѣ не только силу переносить все, что съ тобой случается, не будучи униженнымъ или сломленнымъ; но Онъ, какъ добрый царь или любящій отецъ, каковъ Онъ есть въ дѣйствительности, далъ тебѣ также способность свободно отзываться на ниспосланную тебѣ долю, не испытывая никакого гнета, насилія или помѣхи; все это Онъ предоставилъ тебѣ въ полное владѣніе, не сохранивъ за собою права вынуждать тебя или препятствовать тебѣ» [1]).

«Какими словами могли бы мы превознести дары Божьяго Промысла или хотя бы описать ихъ въ достаточной степени? Если бы мы были истинными мудрецами, что другое могли бы мы сдѣлать тайно или открыто, какъ только воспѣвать гимны Богу, благословляя Его и вспоминая о Его дарахъ (τὰς χάριτας)? За вспахиваніемъ земли или за ѣдою мы должны были бы пѣть слѣдующій гимнъ: «Великъ Богъ, ибо далъ намъ орудіе для обрабатыванія земли; Онъ великъ, ибо Онъ далъ намъ руки, чтобы работать ими, и горло для глотанія пищи; Онъ даетъ намъ расти такъ, что мы этого не замѣчаемъ, и дышать во время сна». Такъ, мы должны были бы славословить Его за все. Но величайшее и священнѣйшее пѣснопѣніе наше должно бы быть за то, что Онъ намъ далъ способность постигать идеи и разумно ими заниматься. Однако, большинство изъ васъ къ этому невосpріимчиво. А, между тѣмъ, развѣ это не долгъ всякаго—сдѣлать своею главною задачею прославленіе Бога? Что лучшее можетъ сдѣлать старый калѣка въ родѣ меня, какъ не славословить Бога? Если бы я былъ соловьемъ, то я долженъ былъ бы сдѣлать то, что подобаетъ соловью; если бы былъ лебедемъ, то сдѣлать то, что приличествуетъ лебедю; но такъ какъ я разумное существо, то долженъ пѣть гимны въ честь Бога. Это моя задача, мой долгъ, и отъ этой своей обязанности я не отступлюсь по мѣрѣ силъ и приглашаю васъ вторить моей пѣснѣ» [2]).

B. Христіанскія воззрѣнія.

Древнѣйшее христіанство открываетъ намъ совершенно иные умственные горизонты. Намъ кажется, что мы дышимъ воздухомъ Сиріи, видимъ ея формы жизни, слышимъ рѣчь, непривычную для насъ. Греческое государство съ его упорядоченнымъ правленіемъ замѣняется фигурою восточнаго шейха, который является въ одномъ лицѣ и хозяиномъ и судьею своихъ подчиненныхъ. Два воззрѣнія были господствующими: представленіе о вознагражденіи за дѣянія и о положительномъ законѣ.

1) Мысль, что нравственный образъ жизни является работою для господина, который въ свое время воздастъ награду за это, возникла на семитической почвѣ, среди феллаховъ, получавшихъ поденную плату за свою работу, причемъ эта работа предварительно подвергалась испытанію, а затѣмъ выдавалось вознагражденіе. Мысль эта встрѣчается также во многихъ мѣстахъ Новаго Завѣта и даже въ словахъ Спасителя. Нравственныя проблемы, мучившія поэта псалмовъ и книги Іова, разрѣшились теоріею, согласно которой мы получаемъ награду не тотчасъ, а часть ея хранится у Небеснаго Отца.

---

[1]) Epictet, Dissert., I, 6; 37—40.
[2]) Epictet. Dissert., I, 16; 15—21.

Угнетаемыхъ утѣшаютъ мыслью: «велика награда ваша на небесахъ» [1]. Кто творитъ милостыню передъ людьми, тотъ получаетъ свою награду въ видѣ того уваженія, которое ему за это оказывается, но на небѣ ему уже не ждать другой награды [2]. Малѣйшее проявленіе дѣятельной любви, напр., подача хотя бы капли холодной воды, не останется безъ награды [3]. Награда будетъ дарована, когда снова пріидетъ Сынъ Человѣческій, а съ нимъ явится и возмездіе, чтобы «воздать каждому по дѣламъ его» [4]. Это воззрѣніе является до такой степени основнымъ, что всякій, приходящій къ Богу, долженъ вѣровать не только въ существованіе Бога, но также и въ то, что Онъ «ищущимъ его воздаетъ» [5]. Тѣ же идеи мы находимъ въ древнѣйшей христіанской литературѣ, которая всецѣло слѣдовала по путямъ сирійскихъ представленій. Такъ, напр., въ «Двухъ путяхъ» говорится, что должно творить милостыню безъ ропота, ибо Богъ воздастъ [6]. Въ посланіи Варнавы идея награды связана съ идеею суда: «Господь будетъ судить міръ, не взирая на лица. Каждый получитъ сообразно своимъ дѣламъ: если онъ былъ праведенъ, то праведность его поставится ему въ заслугу; если онъ былъ грѣшенъ, то его будетъ ожидать возмездіе за его грѣхи» [7].

2) Богъ—законодатель и судья въ одномъ лицѣ. Въ основаніи этого воззрѣнія лежитъ представленіе о восточномъ властелинѣ, издающимъ опредѣленные приказы, котораго радуетъ послушаніе и гнѣвитъ непослушаніе, который раздаетъ дары угоднымъ ему и наказываетъ разгнѣвавшихъ его. Наказанія, опредѣляемыя имъ, носятъ характеръ мести, а не исправленія, и служатъ знакомъ того, что онъ мститъ за неправедность. Поэтому наказанія связаны съ проступкомъ лишь внѣшнимъ образомъ, слѣдуя за нимъ согласно приговору судьи, но не согласно закону, дѣйствующему въ силу внутренней необходимости. Богъ самъ опредѣляетъ родъ наказанія для людей.

Когда нравственныя проблемы греческой философіи проникли въ это первобытное христіанство, появились новыя затрудненія, устраненіе которыхъ требовало долгаго времени и, можетъ-быть, и до сихъ поръ еще не окончено. Главное затрудненіе составляли: 1) отношеніе принципа прощенія къ принципу законности и 2) отношеніе между нравственнымъ управленіемъ міра и свободою воли.

1) Христіанское понятіе о Богѣ съ нравственной стороны находилось подъ сильнымъ вліяніемъ идеи о прощеніи грѣховъ. Богъ—господинъ, издающій свои приказанія. Онъ—хозяинъ, снабдившій своихъ слугъ извѣстными силами, которыми они обязаны пользоваться, находясь на Его службѣ. Какъ господинъ, Онъ могъ по Своей волѣ простить ослушаніе своихъ приказаній; какъ хозяинъ, Онъ могъ освободить своихъ слугъ отъ какой-нибудь обязательной работы, которую они должны были исполнить для Него. Новая вѣсть, выразившаяся въ Евангеліи, гласила, что Богъ рѣшилъ простить людямъ ихъ прегрѣшенія, освободить ихъ отъ обязательной службы ради Іисуса Христа. Соотвѣтствующія греческія воззрѣнія находились подъ вліяніемъ идеи законности или порядка. Этотъ порядокъ былъ разуменъ и благодѣтеленъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, распространялся на всѣ явленія, почему и не могъ нарушаться безнаказанно. Наказаніе за всякое нарушеніе слѣдовало въ силу самостоятельно дѣйствующаго закона; оно могло облегчаться, но не могло отпускаться. Каждая изъ этихъ двухъ теорій представляетъ собою законченное цѣлое, и каждая образуетъ базисъ для разумной теологіи, но, вмѣстѣ взятыя, онѣ не

---

[1] Матѳ., 5, 12. Лук., 6, 23.
[2] Матѳ., 6, 1.
[3] Матѳ., 10, 42. Марк., 9, 41.
[4] Апок., 22, 12. Также Варнав. 21, 3: ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ.
[5] Евр., 11, 6.
[6] Didache, 4, 7.
[7] Варнав., 4, 12.

совмѣстимы. Исторія древнѣйшей христіанской теологіи въ общихъ чертахъ не что иное, какъ исторія попытокъ соединить обѣ идеи. Одна изъ нихъ относится къ нравственному міру, контролируемому личною волею, которая приводитъ силы въ движеніе; другая къ міру физическому, находящемуся подъ руководствомъ извѣстной силы, которая понимается такъ же, какъ личность. На языкѣ христіанскомъ первая теорія можетъ быть формулирована въ положеніи: Богъ всеблагъ; послѣдняя же теорія выразилась бы формулою: Богъ справедливъ. Обѣ формулы на первыхъ порахъ кажутся исключающими другъ друга; съ одной стороны, безконечная любовь Бога не допускаетъ идеи наказанія, съ другой стороны, неизмѣнная справедливость Его не терпитъ мысли о прощеніи [1]). Возникающее отсюда противорѣчіе представляется неустранимымъ, если только не предположить существованія двухъ боговъ. Этотъ «дитеизмъ» иногда смягчался тѣмъ воззрѣніемъ, что второй богъ созданъ первымъ и потому, въ концѣ концовъ, подчиненъ ему. Въ богословскомъ ученіи Маркіона, которое играетъ видную роль въ христіанствѣ второго и третьяго вѣковъ, дитеизмъ предлагается какъ единственное разрѣшеніе этого и другихъ подобныхъ же противорѣчій, которыми полонъ міръ, и самымъ яркимъ выраженіемъ которыхъ служитъ противоположность между закономъ и милосердіемъ [2]). Новый Завѣтъ—откровеніе добраго Бога, Бога любви; Ветхій Завѣтъ—выраженіе справедливаго Бога, Бога гнѣва. Искупленіе—это побѣда прощенія надъ наказаніемъ,—побѣда Бога, воплотившагося въ Іисусѣ Христѣ, надъ Богомъ, явившимся въ законѣ.

Но эта дитеистическая гипотеза породила новыя затрудненія, оказавшіяся болѣе значительными, чѣмъ тѣ, которыя она должна была устранить. Литературные противники дитеизма опирались не только на евангельскія преданія, но и на господствующее теченіе философіи и народной религіи. Они настаивали на томъ, что справедливость и благость не только совмѣстимы, но и по необходимости должны совмѣщаться въ божественной природѣ. Благость не тожественна съ мягкосердечной благотворительностью, а справедливость не означаетъ неумолимаго гнѣва. Такимъ образомъ, доброта и справедливость такъ соединены въ могуществѣ Бога, что Онъ воздаетъ каждому по его заслугамъ, причемъ въ понятіе заслуги включено и раскаяніе.

Подобное рѣшеніе вопроса встрѣчается у Иринея, который утверждаетъ, что въ тотъ моментъ, когда отсутствуетъ одинъ изъ этихъ аттрибутовъ, Богъ перестаетъ быть Богомъ.

«Ибо если справедливый, вмѣстѣ съ тѣмъ, не настолько добръ, чтобы прощать, кого нужно простить, и наказывать, кого нужно наказать, то Онъ не можетъ быть на-

---

[1]) Эти мысли древнѣйшихъ христіанскихъ философовъ въ другомъ порядкѣ высказаны Оригеномъ, de princip., II, 5, $_1$: existimant igitur bonitatem affectum talem quendam esse, quod bene fieri omnibus debeat etiam si indignus sit is, cui beneficium datur, nec bene consequi mereatur. Iustitiam vero putarunt affectum esse talem, qui unicuique prout meretur retribuat... ut secundum sensum ipsorum iustus malis non videatur bene velle, sed velut odio quodam ferri adversus eos.

[2]) Главное сочиненіе Маркіона носило заглавіе Ἀντιθέσεις («контрасты»). Насколько значительно было вліяніе его воззрѣній, явствуетъ изъ современныхъ свидѣтельствъ, напр., Іустина, Apol., I, 26; Иренея, III, 3, $_4$. Съ другой стороны, вліяніе его сказывается въ томъ фактѣ, что общины, въ которыхъ собирались его послѣдователи, сильно процвѣтали въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій рядомъ съ католическими общинами. О существованіи подобныхъ маркіоновскихъ общинъ говоритъ одна сохранившаяся надпись отъ 318 г. (у Le Bas u. Waddington, 3, 1, 582, № 2558). Ко времени Трулланскаго Собора (692 г.) онѣ еще не исчезли (Concil. Quinisextum can. 95; у Mansi, 11, 984; у Bruns, Canones Concil., 1, 62 sq.). О значеніи, приписывавшемся Маркіону, свидѣтельствуетъ то вниманіе, которое обращали на него древнѣйшіе его оппоненты—Іустинъ, Ириней, авторъ Климентинъ, Оригенъ, Тертулліанъ, которые всѣ трудились надъ опроверженіемъ его взглядовъ.

званъ ни справедливымъ, ни мудрымъ судьею. Съ другой стороны, добрый, который обладаетъ одною добротой и не соображаетъ, кому онъ оказываетъ ее, не имѣетъ въ сущности ни доброты, ни справедливости; его доброта покажется слабостью и не спасетъ всѣхъ, если она не связана съ справедливымъ сужденіемъ. А потому Маркіонъ, который разрываетъ Бога на-двое, называя одного добрымъ, а другого справедливымъ, лишаетъ обоихъ божественной природы» [1]).

Такое же рѣшеніе встрѣчается у Тертулліана въ одномъ мѣстѣ, гдѣ онъ послѣ апріорнаго утвержденія, что одинъ аттрибутъ включаетъ въ себя и другой, безсознательно перескакиваетъ съ физическаго на нравственный законъ. Подобно тому, какъ «справедливость» Бога при сотвореніи природы контролировала доброту, создавая, такимъ образомъ, стройное міровое цѣлое, точно такъ же она и въ нравственной дѣятельности регулировала его отношеніе къ человѣчеству со времени грѣхопаденія.

«Ничто не благо, что несправедливо, но все благо, что справедливо... Добро тамъ, гдѣ справедливость. Слѣдовательно, Творецъ съ самаго начала былъ столько же добръ, сколько справедливъ. То и другое проявилось одновременно; доброта сотворила міръ, справедливость придала творенію надлежащую мѣру... Отдѣленіе свѣта отъ мрака, дня отъ ночи, неба отъ земли, великихъ свѣтилъ отъ малыхъ было дѣломъ справедливости. Добротѣ принадлежитъ замыселъ, справедливости—раздѣленіе, и, согласно этому плану, все было устроено и урегулировано. Концепція каждаго положенія, природы стихій, движенія, дѣйствія, мѣста, происхожденія и смерти всѣхъ единичныхъ явленій восходитъ къ Творцу... Но когда впослѣдствіи появилось на свѣтъ зло, и когда Божья благость начала бороться съ врагомъ, тогда для справедливости Божьей создалась другая задача, заключавшаяся въ томъ, чтобы направлять благость сообразно съ идущимъ ей навстрѣчу противодѣйствіемъ. Такимъ образомъ, только достойнымъ будетъ дано, недостойнымъ отказано, у неблагодарныхъ отнимется, и всѣ враги будутъ наказаны; при этомъ устраняется Его полная свобода, и достигается то, что Богъ оказывается благимъ, но смотря по заслугамъ каждаго. Вся задача справедливости заключается, слѣдовательно, въ томъ, чтобы контролировать доброту, творить приговоры и по этимъ приговорамъ карать или, какъ вы называете, «гнѣваться» и на самомъ дѣлѣ приносить пользу добру, а не злу» [2]).

Далѣе, такое рѣшеніе встрѣчается въ Clementina [3]); «Recognitiones» доходятъ даже до того, что считаютъ это предположеніе за часть «истинной мудрости»: для спасенія недостаточно знать, что Богъ добръ; мы должны также знать, что Онъ справедливъ» [4]). Эта мысль развивалась далѣе особенно Климентомъ Александрійскимъ [5]) и Оригеномъ. У послѣдняго данное рѣшеніе тѣсно связано съ другими вопросами, и потому лучше разсматривать его въ общей связи [6]). Христіане того времени, въ общемъ, успокаивались на принятіи того убѣжденія, что доброта и справедливость связаны между собою, и что оба свойства взаимно ограничиваютъ другъ друга въ духѣ Божьемъ. Весь этотъ споръ имѣлъ своимъ главнымъ результатомъ укрѣпленіе въ христіанствѣ той мысли, что Богъ руководитъ нравственнымъ управленіемъ міра, что Онъ управляетъ имъ по законамъ, которые въ одно и то же время и благодѣтельны и справедливы.

2) Вопросъ объ отношеніи благости къ справедливости породилъ другую проблему,

---

1) Iren., III, 25, $_2$ sq.
2) Tertull., adv. Marc., II, 11—13.
3) Pseud. Clem., Homil., 4, 13; 9, 19; 18, 2 sq.
4) Pseud. Clem., Recogn., III, 37.
5) См. особенно Paedag., I, 8 sq.
6) См. ниже, стр. 112 и далѣе.

подобно тому, какъ это уже случилось въ греческой философіи по поводу аналогичныхъ вопросовъ. Новая задача касалась отношенія благого Бога къ нравственному злу. Затрудненія, связанныя съ этимъ вопросомъ, осложнялись въ христіанской формулировкѣ еще тѣмъ, что нравственное зло считалось болѣе виною, нежели несчастьемъ, а, кромѣ того, и тѣмъ, что центральное мѣсто въ христіанствѣ занимала идея Божественнаго Промысла.

Эта проблема полнѣе всего выражена у Маркіона.

«Если Богъ всеблагъ, знаетъ грядущее и можетъ предотвратить зло, то почему Онъ допустилъ, чтобы человѣкъ, который подобенъ Ему и даже тожественъ съ Нимъ по существу своего духа, отпалъ отъ послушанія закону и былъ соблазненъ дьяволомъ? Ибо если бы Богъ былъ добръ такъ, чтобы не хотѣлъ допустить этого, и, зная грядущее, обладалъ бы силою предотвратить его, то не случилось бы того, что не могло случиться, разъ божественное величіе обладаетъ этими тремя свойствами. Но такъ какъ это случилось, то этимъ доказано, что Бога нельзя признать ни всеблагимъ, ни всевѣдущимъ, ни всемогущимъ» [1]).

Гипотеза о двухъ богахъ, которою Маркіонъ разрѣшилъ эту и другія богословскія проблемы, встрѣтила со стороны главныхъ церковныхъ общинъ рѣшительный протестъ. Рѣшеніе, найденное этими послѣдними, приблизительно соотвѣтствовало стоическому рѣшенію: зло необходимо для того, чтобы проявлялась нравственная энергія; гдѣ нѣтъ выбора, тамъ не можетъ развиваться энергія; а между тѣмъ человѣкъ созданъ свободнымъ для того, чтобы онъ могъ выбирать. Однимъ словомъ, рѣшеніе было найдено въ ученіи о свободѣ воли.

Это рѣшеніе встрѣчается у Іустина-мученика:

«Природа всего сотвореннаго заключается въ томъ, что оно способно и къ пороку и къ добродѣтели. Ибо ничто не заслуживало бы похвалы, если бы оно не имѣло силы направляться въ любую изъ двухъ сторонъ» [2]).

Далѣе, это рѣшеніе находится у Татіана:

«Оба вида созданій (т.-е. люди и ангелы) родились съ способностями самоопредѣленія; они не абсолютно добры по природѣ, такъ какъ это составляетъ Божье свойство. Все творится людьми, въ силу свободнаго выбора, для того, чтобы злой по справедливости получилъ свое наказаніе, такъ какъ онъ по своей винѣ сдѣлался злымъ, а праведный удостоился бы похвалы за добрыя дѣла по собственнымъ заслугамъ, такъ какъ не нарушилъ Божьей воли по свободному выбору» [3]).

Также у Иринея:

«Онъ надѣлилъ какъ людей, такъ и ангеловъ (ибо и ангелы—разумныя существа) способностью къ свободному выбору, съ тѣмъ, чтобы они по справедливости обладали благомъ, которое имъ даровано отъ Бога и ими самими сохранено, а чтобы другіе, ослушавшіеся, по справедливости оказались непричастными ко благу и получили заслуженное наказаніе... Если же одни по природѣ праведны, а другіе злы, то праведные не заслуживаютъ никакой похвалы, такъ какъ они уже созданы таковыми, равно какъ и послѣдніе не заслуживаютъ осужденія, потому что они родились таковыми. Но такъ какъ всѣ обладаютъ одной и той же природою и въ состояніи, съ одной стороны, сохранить добро и упражняться въ немъ, а съ другой—отвергать его, то справедливо, чтобы одни поощрялись и получали заслуженную ими награду за избраніе добра и за постоянство въ немъ, между тѣмъ какъ другіе должны быть осуждены и получить заслуженное наказаніе за то, что они отвергли благое и прекрасное; вполнѣ справедливо, чтобы то и другое тво-

[1]) Маркіонъ у Тертулліана, adv. Marc., II, 5.
[2]) Justin, Apol., II, 7, 6.
[3]) Tatian, Orat. ad. Graec., 7, 2.

рилось не только со стороны праведно мыслящихъ людей, но и еще въ большей степени со стороны самого Бога» [1]).

Это же воззрѣніе встрѣчается у Ѳеофила [2]) и Аѳинагора [3]) и въ видѣ законченной теоріи у Тертулліана и александрійскихъ философовъ. Подобно тому, какъ Эпиктетъ и позднѣйшіе стоики назвали свободу воли божественной частью человѣческой природы, такъ и Тертулліанъ [4]) на замѣчаніе Маркіона, что если бы Богъ впередъ зналъ о грѣхопаденіи Адама, то не сотворилъ бы его свободнымъ, отвѣчаетъ тѣмъ аргументомъ, что разъ Богъ сотворилъ человѣка, то Онъ, по благости своей, долженъ былъ одарить его высшею формою бытія, а эта высшая форма состояла въ томъ, что человѣкъ былъ «изображеніемъ Бога и подобнымъ Ему», и что этотъ образъ и подобіе именно и заключаются въ свободѣ воли. И если Эпиктетъ и позднѣйшіе стоики понимали жизнь какъ школу практической морали и обнаруживающееся въ жизни зло считали необходимымъ средствомъ для закаливанія характера, то и христіанскіе александрійскіе философы, съ своей стороны, понимали Бога, какъ учителя, воспитателя и врачевателя людей, смотрѣли на житейскія невзгоды какъ на воспитательныя средства, а на наказанія за грѣхи—какъ на способъ исправленія, а не мести [5]).

Все же оставалось еще широкое поле неразрѣшенныхъ затрудненій. Положеніе о свободѣ воли, согласно тогдашнему толкованію, исходило изъ того предположенія, что всѣ существа, одаренныя свободной волей, находятся въ одинаковыхъ внѣшнихъ условіяхъ и обладаютъ равными природными данными. Совершенно не принимались въ разсчетъ громадныя различія, существующія между людьми въ смыслѣ благопріятной или неблагопріятной обстановки жизни, а также силы или слабости характера людей. Возникшее отсюда затрудненіе сознавалось не одной христіанской философской школой, и тѣмъ глубже оно сознавалось, что касалось не только неравенства отдѣльныхъ людей между собою, но относилось къ еще болѣе значительному различію между человѣчествомъ въ совокупности и небесными существами, которыя въ своемъ недосягаемомъ величіи такъ высоко поднялись надъ людьми.

«Когда мы утверждаемъ, что этотъ міръ существуетъ (какъ мы доказали выше) въ томъ разнообразіи, въ которомъ создалъ его Богъ, и когда мы называемъ Бога благимъ и справедливымъ, то многіе, преимущественно принадлежащіе къ школѣ Маркіона, Валентина и Василида и вынесшіе оттуда убѣжденіе о различной природѣ душъ, обыкновенно выставляютъ намъ на видъ, какъ со справедливостью Бога, сотворившаго вселенную, можетъ согласоваться то, что Онъ однимъ удѣляетъ пріютъ на небѣ, и притомъ не только лучшее мѣстопребываніе, но и болѣе высокое и почетное положеніе, что другимъ Онъ даруетъ санъ «началъ», другимъ—санъ «властей», третьимъ—санъ «престоловъ»; одни сіяютъ болѣе сильнымъ краснымъ свѣтомъ, въ видѣ самыхъ блестящихъ звѣздъ, другіе обладаютъ блескомъ солнца, третьи сіяньемъ луны, а тѣ—ясностью простыхъ звѣздъ, причемъ еще каждая звѣзда отличается отъ другой силою свѣта... По поводу обитателей земли они дѣлаютъ подобный же упрекъ, говоря, что однимъ уже при рожденіи выпала болѣе счастливая доля, что, напр., одинъ зачатъ Авраамомъ и родился по обѣтованію, другой происходитъ отъ Исаака и Ревекки, третій уже во чревѣ матери подавляетъ брата своего и, какъ говорятъ, еще до рожденія любимъ Богомъ. Далѣе они выставляютъ намъ на видъ, что одинъ по рожденію еврей и можетъ просвѣщаться въ Божьемъ законѣ, дру-

[1]) Iren., IV, 37, 1 sq.
[2]) Theophil. ad. Autolyc., II, 27.
[3]) Athenag., Supplic., 31.
[4]) Tertull., adv. Marc., II, 5.
[5]) Напр., Clemens Alex., Paedag., I, 1; Origen., de princ., II, 10, 6; Contra Cels., VI, 56. Также Tertull., Scorp., 5.

гой появляется на свѣтъ среди грековъ, которые тоже мудры и обладаютъ немалою ученостью, третій рождается у эѳіоповъ, которые имѣютъ обычай людоѣдства, или у скиѳовъ, у которыхъ отцеубійство разрѣшается закономъ, или, наконецъ, среди тавріійцевъ, которые приносятъ въ жертву своихъ гостей. И вотъ они говорятъ намъ: если это огромное различіе въ условіяхъ жизни и происхожденія такъ велико, а свобода воли не играетъ никакой роли (ибо никто самъ не выбираетъ, гдѣ, отъ кого и въ какихъ условіяхъ онъ рождается), если, слѣдовательно, все это не обусловливаетъ различной природы душъ, т.-е. рожденія злой по природѣ души среди злого народа и доброй души среди добраго народа, что же тогда остается, какъ не предположить, что все происходитъ въ силу случайности? Если же согласиться съ этимъ, то нельзя болѣе вѣрить, что міръ сотворенъ Богомъ и управляется Его Промысломъ, а слѣдовательно, и нельзя будетъ болѣе ожидать приговора со стороны Бога надъ дѣяніями отдѣльныхъ лицъ» [1]).

Къ этому фазису спора относится этическая теологія Оригена, въ которой стоицизмъ и неоплатонизмъ переработаны въ настоящую теодицею. Никогда на основаніи философскаго теизма не было возведено болѣе логическаго построенія.

Необходимо разсматривать отдѣльныя воззрѣнія Оригена, какъ одно цѣлое въ общей связи, причемъ цѣлесообразнѣе будетъ изложить ихъ его собственными словами [2]).

«Подобно тому, какъ существуетъ только одинъ конецъ всѣхъ вещей, такъ, должно полагать, существуетъ также и одно только начало. Различія, возникшія изъ одного начала, сведутся къ одному концу [3]). Причины этихъ различій заключаются въ самыхъ различныхъ явленіяхъ [4]). Всѣ предметы созданы совершенно одинаковыми, такъ какъ, съ одной стороны, у самого Бога не могло быть разумнаго повода вызывать неравенство [5]), съ другой стороны, Онъ, въ силу своего полнаго безпристрастія, не могъ оказать одному существу преимущества, въ которомъ отказалъ другому [6]). Слѣдовательно, предметы, согласно этому необходимому выводу, созданы съ способностью становиться различными (дифференцироваться), ибо незапятнанная чистота составляетъ сущность одного лишь Бога, тогда какъ у всѣхъ созданій она лишь случайное свойство и потому можетъ утратиться [7]). Эта утрата чистоты и есть результатъ свободной воли; всякое существо, одаренное разумомъ, можетъ упражнять его, и эта способность свободна [8]); грѣхопаденіе вызывается внѣшнимъ воздѣйствіемъ; но это послѣднее не имѣетъ принудительной силы [9]). Сваливать свои заблужденія на внѣшнія условія и отстранять отъ насъ нашу отвѣтственность тѣмъ соображеніемъ, что мы подобны чурбанамъ или камнямъ, приводимымъ въ движеніе силами, которыя дѣйствуютъ на нихъ извнѣ, это и неискренно и неразумно. Всякое разумное созданіе, какъ таковое, способно къ добру и ко злу, слѣдовательно, подвержено и похвалѣ и порицанію, а также и счастью и несчастью, въ зависимости отъ того, склоняется ли оно къ святости и придерживается ея, или, вслѣдствіе лѣни и нерадѣнія, впадаетъ въ безбожіе и бѣду [10]). Разъ совершилось паденіе, то оно не только совершилось произвольно, но имѣетъ различныя степени. Нѣкоторыя существа, которыя хотя и обладали свободной волей, но не пали, со-

[1]) Origenes, de princip., II, 9, 5.

[2]) Слѣдующее изложеніе представляетъ собою сводъ выписокъ изъ de principiis, за исключеніемъ одного мѣста изъ сочиненія Contra Celsum.

[3]) Orig., de princ., I, 6, $_2$.

[4]) I, 8, $_2$; II, 9, $_7$.

[5]) II, 9, 6.

[6]) I, 8, $_4$.

[7]) I, 5, $_5$; 6, $_2$.

[8]) III, 1, $_4$.

[9]) III, 1, $_5$.

[10]) I, 5, $_{2, 5}$.

ставляютъ категорію ангеловъ. Другія, хотя и павшія, но не глубоко, образуютъ на различныхъ ступеняхъ разряды «престоловъ, господствъ, царствъ, силъ и властей». Третьи пали глубже, но не безъ надежды на спасеніе: это родъ человѣческій [1]). Послѣднія, наконецъ, такъ глубоко погрузились въ грѣхъ и безбожіе, что превратились во вражескія силы: дьяволъ и его ангелы [2]). Какъ въ этомъ видимомъ, такъ и въ невидимомъ мірѣ вѣчности всѣ существа располагаются по степенямъ ихъ заслугъ. Мѣсто ихъ опредѣляется собственнымъ поведеніемъ [3]).

«Различія во внѣшнихъ условіяхъ земной жизни и въ характерахъ не вполнѣ объясняются обстоятельствами этой же жизни. Этотъ міръ не единственный. Каждая душа существовала съ самаго начала; она уже проходила нѣсколько міровъ и будетъ еще странствовать по многимъ мірамъ, прежде чѣмъ достигнетъ своего конечнаго совершенства. Она вступаетъ въ этотъ міръ или окрѣпшая отъ побѣдъ, или униженная пораженіями въ своей прежней жизни. Положеніе ея въ нашемъ мірѣ, какъ «сосуда, созданнаго для чести или безчестья», опредѣляется ея заслугами или проступками въ прошломъ. Дѣятельность ея въ земной жизни обусловливаетъ то положеніе, которое она займетъ въ слѣдующемъ по порядку мірѣ [4]).

Все это происходитъ съ вѣдома и подъ надзоромъ Бога. То, что естественныя различія, за которыя отвѣчаютъ сами созданія, все же согласуются съ гармоніей мірового цѣлаго, является выраженіемъ непостижимой мудрости Бога [5]). Такимъ же знакомъ не только мудрости, но и благости Бога является то, что созданія, хотя они и не вынуждены поступать праведно, все же за проступки претерпѣваютъ бѣдствія и наказанія. А эти наказанія служатъ для исправленія. Богъ посылаетъ такъ называемое зло, чтобы обратить на путь истинный и очистить тѣхъ, у которыхъ недостаетъ разума и руководительства для исправленія. Богъ, такимъ образомъ, является великимъ врачевателемъ душъ [6]). Процессъ исцѣленія, совершающійся свободной волею, въ нѣкоторыхъ случаяхъ требуетъ безконечнаго времени. И Богъ долготерпѣливъ, а для нѣкоторыхъ душъ, какъ и для извѣстныхъ организмовъ, насильственное лѣченіе не пригодно. Но, въ концѣ концовъ, всѣ души будутъ совершенно чистыми [7]). Всякая разумная душа, очищенная отъ скверны пороковъ, вполнѣ освобождается отъ всей покрывающей ее недостойности, можетъ чувствовать, понимать или мыслить, что Богъ—все; она не хочетъ видѣть ничего, кромѣ Бога, хочетъ удержать одного лишь Бога; Богъ—мѣра и цѣль всѣхъ ея движеній. И, такимъ образомъ, Богъ будетъ для нея всѣмъ; не будетъ болѣе различія между добромъ и зломъ, ибо никакого зла не будетъ болѣе. Богъ—все, и въ Немъ нѣтъ зла... Итакъ, когда конецъ соединится съ началомъ, и завершеніе вещей возвратится къ исходу ихъ, то Богъ возстановитъ тотъ порядокъ вещей, который существовалъ въ разумной природѣ, прежде чѣмъ она стремилась вкусить отъ древа познанія добра и зла. Всякая склонность ко злу исчезнетъ; мысль вернется къ чистому и благородному. Единый всеблагой Богъ станетъ всѣмъ для души и не только для отдѣльныхъ душъ, для большаго или меньшаго количества ихъ, но для всѣхъ. Тогда

---

1) I, 6, $_2$.
2) I, 6, $_3$.
3) III, 3, $_5$, 5, $_4$.
4) III, 1, $_{20}$ sq. Однако, иногда существамъ, имѣющимъ высшія заслуги, удѣляется сравнительно низкое положеніе для того, чтобы они могли оказывать поддержку тѣмъ, которыя въ сущности заслуживаютъ этого положенія, и для того, чтобы они имѣли возможность жить въ томъ долготерпѣніи, которое проявляетъ самъ Творецъ. II, 9, $_7$.
5) Orig., de princ., I, 2, $_1$.
6) Contra Cels., VI, 56, de princ., II, 10.
7) De princ., III, 1; 14, 17.

не будетъ смерти, не будетъ жала смерти, не будетъ никакого зла, ибо Богъ тогда будетъ всѣмъ во всѣхъ» [1]).

Изъ этой грандіозной теодицеи лишь часть сдѣлалась общимъ достояніемъ. Греческія идеи, лежащія въ ея основаніи и предшествующія ей по времени, сохранились здѣсь, но въ иной формѣ. Свобода воли, конечная цѣль и избраніе имѣли свою дальнѣйшую исторію, къ которой, однако, Греція уже не была причастна. Ученіе о свободѣ воли сохранилось лишь по названію; оно до такой степени слилось, съ одной стороны, съ теоріями о человѣческой грѣховности, съ другой—съ ученіемъ о Божьей благодати, что первоначальная мысль совершенно погрязла въ той трясинѣ, куда она была направлена. Ученіе о конечной цѣли вселенной до крайности эксплуатировалось для доказательства существованія и Промысла Бога; однако, Его управленіе человѣческимъ родомъ часто понималось скорѣе какъ постепенное банкротство, чѣмъ какъ полное осуществленіе Его творческаго плана. Христіанскій міръ успокоился на той мысли, что жизнь—время испытанія. Но въ то время, какъ однѣ партіи считали земное существованіе единственнымъ испытаніемъ, другія же допускали еще испытаніе и въ будущей жизни,—ни одна изъ нихъ не осмѣлилась включить въ свое оффиціальное ученіе возвышенное воззрѣніе Оригена объ іерархіи міровъ съ ихъ постоянными подъемами и паденіями душъ и конечнымъ сліяніемъ всѣхъ душъ съ Богомъ.

ДЕВЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Греческая и христіанская теологія.

III.

Богъ какъ высшее существо.

Христіанское богословіе развивалось болѣе на языческой, чѣмъ на еврейской почвѣ, хотя самое основаніе его было еврейское. Еврейскія общины, разселившіяся по большимъ городамъ, а также и по главнымъ путямъ сообщенія въ имперіи, благодаря энергичной пропагандѣ монотеизма, проложили дорогу христіанству. Это послѣднее, однако, вытѣснило еврейство въ интеллигентныхъ классахъ, вслѣдствіе своей способности удовлетворять не только нравственнымъ идеаламъ ихъ, но и высшимъ умственнымъ запросамъ. Какъ мы раньше видѣли, христіанство въ этикѣ имѣло много общаго съ реформированнымъ стоицизмомъ; въ теологіи оно шло по пути новаго развитія платонизма [2]). Эти теченія, въ свою очередь, отражались на самомъ христіанствѣ; они придавали простой еврейской вѣрѣ философскую форму, особенно тѣмъ ея частямъ, въ которыхъ уже ученіе Павла представляло точку отправленія для спекулятивнаго трактованія. Хотя прежнія воззрѣнія оставались въ силѣ, но они сливались съ родственными имъ философскими взглядами и развивались въ обширныя теоріи, гдѣ давался большой просторъ для метафизики и діалектики. Такъ, напр., идея о единомъ Богѣ, царство Котораго универсально и существуетъ во всѣ времена, слилась съ идеею о высшемъ существѣ, стоявшемъ надъ временемъ и пространствомъ, и всецѣло перешла въ нее. Представленіе о томъ, что «Его окружаютъ облака и мракъ», соединилось съ философскимъ понятіемъ, которымъ и замѣнилось, такъ что Богъ являлся существомъ недоступнымъ не только человѣческому взору, но и пре-

[1]) III, 6, 3.
[2]) Ср. Іустина, Dialog. cum Tryph., 2.

вышающимъ силу его пониманія. Понятіе о трансцендентальности Его утвердилось особенно потому, что оно служило опорою прежней идеѣ о Его единствѣ. Мысль, что Богъ не можетъ Самъ проявлять Себя и, слѣдовательно, нуждается въ посредникѣ, придала философскую окраску вѣрѣ въ Іисуса Христа какъ Сына Божьяго.

А. Идея и развитіе ея въ греческой философіи.

Теоріи, получившія господство въ IV вѣкѣ и составлявшія съ тѣхъ поръ главное содержаніе спекулятивной теологіи, явились результатомъ полемики, происходившей въ теченіе двухъ предшествовавшихъ вѣковъ. Въ каждомъ фазисѣ этой борьбы та или другая форма греческой философіи играла рѣшающую роль, и смѣнявшіеся моменты борьбы представляютъ поразительныя параллели съ извѣстными теченіями нѣкоторыхъ философскихъ школъ.

Можно утверждать, что борьба эта проходила три главныхъ фазиса, характеризуемыхъ послѣдовательнымъ господствомъ спекулятивнаго созерцанія о трансцендентальности Бога, объ откровеніи Его и о различіяхъ въ Его существѣ.

1) Трансцендентальность Бога.—Приблизительно за 700 лѣтъ до того времени, какъ христіанство пришло въ болѣе близкое соприкосновеніе съ греческой философіей, умъ одного греческаго мыслителя, далеко опередивъ медленный ходъ народнаго мышленія, возвысился до идеи объ абсолютномъ единствѣ Бога. Богъ—конечное обобщеніе всѣхъ явленій, представляющееся въ высшей своей абстракціи въ видѣ числа [1]). Онъ не ограниченъ ни раздробленіемъ, ни физическими условіями: «все въ Немъ зрѣніе, пониманіе, слухъ». Однако, весьма вѣроятно, что эта мысль въ первоначальной своей формѣ имѣла въ виду скорѣе матеріальное, чѣмъ духовное единство [2]). Основаніе для позднѣйшей метафизики было положено только вторичной формою этой мысли, послѣдовавшею на полвѣка позже и представляющею собою идею абсолютнаго бытія. Въ дѣйствительности существуетъ только оно одно; оно не было и не будетъ, но оно есть сейчасъ; оно во всякое время является совершенствомъ, неизмѣннымъ единствомъ, абсолютною сферою, наполняющею всякое пространство, безсмертнымъ и неподвижнымъ. Ему противополагается множество, т.-е. безчисленные конкретные предметы, которые въ дѣйствительности не существуютъ, а только кажутся существующими. Знаніе наше о нихъ не надежно, а только призрачно. Эта мысль, особенно въ послѣдней своей формѣ, скорѣе согласовалась съ пантеизмомъ, чѣмъ съ теизмомъ. Благодаря платоновскому различенію между міромъ чувствъ и міромъ идей, она поднялась на болѣе высокую ступень, на которой она съ тѣхъ поръ и остановилась. Богъ принадлежитъ только міру идей, а не міру явленій. Абсолютное единство, абсолютное бытіе и прочія выраженія, передававшія Его одинокое величіе, объединились въ понятіи мышленія, ибо мышленіе на высшей ступени есть самосозерцаніе. Оно можетъ выражаться въ многочисленныхъ и даже безчисленныхъ видахъ, но можетъ также скрываться за этими выраженіями и, такъ сказать, отступать на шагъ назадъ за конкретные предметы, въ которыхъ обнаруживаются частичныя проявленія Его. Въ этомъ смыслѣ Богъ трансценденталенъ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), находясь надъ чувственнымъ матеріальнымъ міромъ. «Богъ, такимъ образомъ, есть мысль, форма бытія, отдѣленная отъ всего матеріальнаго, т.-е. такая, которая стоитъ внѣ всякаго соприкос-

[1]) Обычный взглядъ греческой философіи сводился къ проникающимъ стихіи и тѣла силамъ. Анаксименъ, см. Aëtius, I, 7, 13, у Stobaeus, Eclog. Phys., I, 2, 29 (Diels, Doxogr., 302).

[2]) Та форма, въ которой идея эта встрѣчается у Секста Эмпирика, когда ее еще хорошо понимали, предполагаетъ слѣдующее: вселенная едина, и Богъ—душа вселенной. Pyrrh. Hypotyp., I, 225.

новенія съ матеріею и не связана ни съ чѣмъ такимъ, что могло бы на нее воздѣйствовать» [1]).

Эта возвышенная концепція трансцендентальности Бога занимала въ позднѣйшей греческой философіи видное мѣсто и помимо платоновскихъ школъ [2]). Исторія ея не входитъ въ настоящую нашу задачу; но мы лучше поймемъ связь христіанской теологіи съ духовными теченіями эпохи, если мы обратимъ вниманіе на три формы разбираемой идеи—у Плутарха, у Максима Тирскаго и у Плотина.

Плутархъ говоритъ:

«Что существуетъ въ дѣйствительности? Вѣчное, несозданное, безсмертное, въ которомъ время не можетъ вызвать никакихъ перемѣнъ... Ибо время находится въ постоянномъ движеніи и никогда не останавливается; оно—сосудъ, наполненный рожденіемъ и смертью; оно знаетъ предшествующее и послѣдующее, настоящее и прошедшее; оно болѣе относится къ «небытію», чѣмъ къ «бытію»... Но Богъ есть..., и притомъ не во времени, а въ вѣчности, неподвижной, не имѣющей времени и смѣны, для которой не существуетъ никакого «прежде» и «послѣ». Будучи «единымъ», Онъ наполняетъ вѣчность «настоящимъ», и потому Онъ дѣйствительно «есть»; у него нѣтъ ни «было», ни «будетъ», ни начала, ни конца» [3]).

Максимъ Тирскій говоритъ:

«Богъ—Отецъ и Создатель всѣхъ существующихъ вещей, старше солнца и неба, больше, чѣмъ время, его теченіе и вся жизнь природы, безыменный законодатель, ни чьимъ голосомъ не называемый и ни чьимъ окомъ незримый. И такъ какъ мы не можемъ постигнуть Его существа, то замѣняемъ Его словами, названіями, животными, произведеніями изъ золота, слоновой кости и серебра, растеніями, рѣками, горными вершинами, ключами, стремимся къ пониманію Его и въ своемъ безсиліи называемъ Его именемъ всѣ прекрасные предметы нашего міра» [4]).

Въ другомъ мѣстѣ:

«Объ этомъ Отцѣ и Создателѣ вселенной говоритъ намъ Платонъ; онъ не называетъ Его имени, потому что не знаетъ Его, не описываетъ Его вида, потому что не видѣлъ его, не говоритъ о Его величинѣ, потому что не прикасался къ Нему. Величину и видъ можно узнать лишь черезъ посредство осязанія или зрѣнія; но божество недоступно взору, невыразимо для голоса, неприкосновенно для физическаго осязанія, не слышно для слуха. Оно видимо лишь черезъ посредство того, что подобно Ему, и слышно лишь благодаря родству съ Нимъ нашей души, т.-е. ея благороднѣйшей, чистѣйшей, свѣтлѣйшей, быстрѣйшей и первичной части» [5]).

[1]) Таковы выводы изъ платоновской системы, сдѣланные въ эпоху послѣ Платона. Здѣсь нѣтъ надобности подробнѣе анализировать внутреннее развитіе и вытекающія отсюда различія выраженій въ собственныхъ сочиненіяхъ Платона. Для исторіи дальнѣйшаго развитія эллинской мысли важнѣе знать, какое толкованіе давалось этимъ идеямъ, чѣмъ каково было первоначальное значеніе ихъ. Вышеприведенное изложеніе взято изъ очерка Аэтія у Плутарха, de placit. philosoph., I, 7, 31, Euseb. Praep. ev. XIV, 16, 7 (cp. Diels, Doxogr. Graeci, p. 304). Наиболѣе сжато и ясно изложенное мѣсто о трансцендентальности Бога (τὸ ἀγαθόν) въ собственныхъ сочиненіяхъ Платона,—очевидно, de republic., VI, 19, p. 509 B.

[2]) Между ними и стоицизмомъ существовала извѣстная противоположность.

[3]) Плутархъ, de E ap. Delph., 19 sq. Сравни Ocellus Lucanus для эпохи Августа у Diels, l. c., p. 187. Mullach, Fragm. philos. graec., I, 383 sq.: вселенная не имѣетъ начала и конца; она была и будетъ (Ocellus, I, 1, p. 383, Mullach). Оно заключаетъ въ себѣ одновременно τὸ ποιοῦν и τὸ πάσχον, первое надъ луною, послѣднее подъ луною, такъ что путь луны обозначаетъ границу между измѣняющимся и неизмѣннымъ, между ἀεὶ θέοντος θείου и ἀεὶ μεταβάλλοντος γενητοῦ (Ocellus, II, 1, p. 394; II, 23, p. 400).

[4]) Максимъ Тирскій, Dissert. VIII, 10.

[5]) Maximus Tyr., Dissert., XVII, 9.

Подобнымъ же образомъ выражается Плотинъ, отвѣчая на старый вопросъ: «отчего отъ единаго многое получило свое бытіе, и почему этотъ единый не остался самъ для себя»?

«Прежде, чѣмъ отвѣтить, обратимся къ самому Богу не съ пустыми словами, а въ молитвѣ преклоняя передъ нимъ душу. Это единственный способъ, какъ можемъ мы молиться наединѣ ему, Единому. Мы должны созерцать Его сокровеннѣйшимъ нашимъ я какъ Онъ, точно въ храмѣ, самъ въ себѣ спокойно возвышается надъ всѣми предметами (ἐπέκεινα ἁπάντων)... Все, что имѣетъ движеніе, должно имѣть и цѣль, къ которой оно направляется. Но Единый не имѣетъ такой цѣли; слѣдовательно, мы не можемъ предположить у Него никакого движенія... Когда мы говоримъ о вѣчныхъ дѣлахъ, то не будемъ говорить о томъ, что порождено временемъ... Итакъ, все, что стало явленіемъ, произошло безъ движенія съ Его стороны... Оно получило свое существованіе безъ Его согласія, безъ проявленія воли или безъ какого-либо импульса съ Его стороны... Оно подобно свѣту, окружающему солнце и испускаемому имъ, причемъ, однако, само солнце остается на мѣстѣ; оно подобно отраженному образу. Такъ обстоитъ дѣло съ Величайшимъ. Отъ Него исходитъ то, что слѣдуетъ за Нимъ по величію, т.-е. νοῦς (разумъ); νοῦς видитъ Его и нуждается въ Немъ лишь одномъ» [1]).

Идея трансцендентальности можетъ принять двѣ формы: или трансцендентальный Богъ находится за всѣми категоріями, на которыя раздѣляются чувственные феномены, потому что Онъ по своему существу—чистый духъ и, какъ таковой, открываемъ одному духу, или трансцендентальный Богъ существуетъ extra flammantia moenia mundi и наполняетъ безграничное пространство, окружающее и заключающее въ себѣ всѣ сферы матеріальнаго бытія. Первый Богъ трансцендентаденъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, другой—внѣміровой. Въ обоихъ случаяхъ Онъ называется нерожденнымъ, безсмертнымъ, непостижимымъ, и съ тѣхъ поръ, какъ стали употребляться одинаковыя выраженія для обозначенія обоихъ видовъ этого понятія, вполнѣ естественно, что оба слились безъ труда, и различіе ихъ не всегда сознавалось авторами или не ясно выражалось въ ихъ сочиненіяхъ. Но эта идея въ той или другой формѣ занимала видное мѣсто въ позднѣйшей греческой философіи и вмѣстѣ съ новыми теченіями религіозныхъ настроеній слилась въ одно цѣлое. (Это развитіе можно прослѣдить у Филона).

Слова «Я есмь Богъ твой» употреблены не въ настоящемъ, а въ переносномъ значеніи, такъ какъ бытіе его находится внѣ всякихъ связей съ людьми. Оно наполнено самимъ собою, самодовлѣетъ, какъ до происхожденія міра, такъ и послѣ [2]). Богъ выше всѣхъ качествъ, лучше, чѣмъ добродѣтель, умъ, чѣмъ абсолютная благость и красота [3]). Онъ не находится въ пространствѣ, но внѣ его, ибо Онъ заключаетъ его въ себѣ; Онъ не во времени, ибо Онъ—Творецъ вселенной, породившей, въ свою очередь, время, такъ какъ время протекаетъ лишь съ того момента, какъ оно находится въ движеніи [4]). Богъ «не имѣетъ частей тѣла и страстей»; Онъ безъ ногъ,—ибо куда идти Тому, Кто наполняетъ все? Безъ рукъ,—ибо не у кого взять что-либо Тому, Кто владѣетъ всѣмъ; безъ глазъ,—ибо на что глаза Тому, Кто сотворилъ свѣтъ [5])? Онъ—невидимъ,—ибо какъ могли бы глаза, слишкомъ

---

[1]) Plotinus, Ennead, V, 1, $_6$; ср. I 1, $_8$. Человѣкъ находится между разумомъ и матеріей и причастенъ къ обоимъ. Κάθαρσις души заключается въ ὁμοίωσις πρὸς θεόν I 2, 3; любовь къ прекрасному должна постепенно возвышаться по ступенямъ отъ культа физической красоты къ культу характера, законовъ, искусствъ и науки, достигая, наконецъ, божества.

[2]) Philo, de mutat. nom. 4 (1, 582).

[3]) De mundi opific. 2 (1, 2).

[4]) De poster. Caini, 5 (1, 228 sq.).

[5]) Quod deus immut., 12 (1, 281)

слабые, чтобы созерцать солнце, быть въ состояніи узрѣть Того, Кто сотворилъ солнце [1])? Онъ непостижимъ,—и вся вселенная не можетъ составить себѣ представленія о Немъ, а тѣмъ менѣе человѣческій умъ [2]). Мы знаемъ, что Онъ есть, но мы не можемъ знать, что Онъ такое [3]). Мы можемъ усматривать проявленія Его въ Его твореніяхъ, но было бы безразсудствомъ, если бы мы захотѣли проникнуть за Его творенія и вникнуть въ Его сущность [4]). Поэтому Онъ безъ имени, ибо названія суть символы для созданныхъ предметовъ, между тѣмъ Его единственный аттрибутъ—«бытіе» [5]).

2) Откровеніе трансцендентальнаго Бога. Рядомъ съ этой идеею трансцендентальности Бога и въ тѣсной связи съ нею находится идея о существахъ или силахъ, стоящихъ между Богомъ и людьми. Трансцендентальный Богъ никакъ не могъ имѣть непосредственнаго общенія съ міромъ, и потому, чѣмъ далѣе развивалась идея трансцендентальности Его, тѣмъ настойчивѣе сознавалась необходимость предположить существованіе посредническихъ существъ [6]).

Основаніемъ для подобныхъ представленій служила распространенная въ народной миѳологіи вѣра въ демоновъ, т.-е. въ духовъ, стоящихъ ниже Бога, но выше человѣка. Эта вѣра была, должно-быть, «пережиткомъ древняго анимизма, наполнявшаго весь міръ жизнью и духомъ» [7]). Представленія о демонахъ или genii въ то время были сильно развиты. Мы находимъ ихъ у Эпиктета, Діона Хрисостома, Максима и Кельса, у котораго одни являются добрыми, другіе злыми, а большинство и тѣмъ и другимъ одновременно. Къ этимъ демонамъ возводится сотвореніе всѣхъ вещей, за исключеніемъ человѣческой души. Они управляютъ днемъ и ночью, солнечнымъ свѣтомъ и стужею [8]).

Философскій базисъ для этой теоріи сложился на основаніи платоновскихъ «идей» (ἰδέαι) и стоическихъ «λόγοι». Мы уже видѣли, какое значеніе въ позднѣйшихъ видахъ греческой космологіи и космогоніи имѣли эти идеи, расматривавшіяся какъ силы, и эти λόγοι, считавшіяся производительными сѣменами. Они важны, кромѣ того, со стороны отношеній ихъ къ идеѣ о трансцендентальности Бога. Образцы, по которымъ Онъ сотворилъ міръ, при помощи которыхъ Онъ создалъ и сохраняетъ его, разумъ, имманентный въ мірѣ и законно управляющій движеніемъ,—все это дѣйствіе и отраженія природы Бога,

---

1) De Abrah., 16 (2, 12).

2) Opp., 1, p. 224, 281, 566. 2, 12. Отрывокъ у Ps. Joh. Damasc., Sacra Parall., 2, $_{748}$ (Lequien), Phil. opp., 2, 645.

3) De praem. et poena, 7 (2, $_{415}$).

4) De poster. Caini; 48 (1, $_{258}$).

5) De mutat. nom., 2 (1, $_{579}$) ср. p. 630, 648, 655. 2, 8 sq. 19, 92 sq., 597. Въ общемъ ср. Heinze, «Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie», стр. 206 сл., а также примѣч. 6.

6) Необходимость подобныхъ посредствующихъ существъ не обусловливается вопросомъ, въ какой мѣрѣ внѣ платоновскихъ школъ существовала вѣра въ дѣйствительную трансцендентальность Бога, или же только въ его внѣ-міровое бытіе. Въ этомъ смыслѣ обращаетъ на себя вниманіе аллегорія въ Федрѣ. Эпикурейцы употребляли для обозначенія трансцендентальности Бога неуклюжее выраженіе διῄρηται ἡ οὐσία, Sextus Empir., Pyrrh., Hypot. II, 5; ср. Ocellus Lucanus (выше, стр. 116, прим. 3). Ипполитъ называетъ метафизику Аристотеля размышленіемъ о вещахъ, находящихся надъ луною (Philos., VII, 19, p. 354); ср. представленіе Оригена о небесахъ въ de princip., II, 3, 7, и упрекъ Кельса, будто христіане ложно истолковали Платона, такъ какъ они смѣшивали его небеса съ еврейскими: Contra Cels., VI, 19, Keim, «Celsus' wahres Wort», стр. 84).

7) Benn, «Greek philosophers», 2, 252.

8) Ср. Sextus Empiricus, adv. Phys., I, 86. Подобнымъ же образомъ разсуждаетъ и Ѳалесъ (у Stob. Ecl., I, 2, $_{29}$), Diels, Doxogr., 301); Эмпедоклъ у Ипполита (Diels, l. c., p. 558); Ѳалесъ, Пиѳагоръ, Платонъ и стоики (Diels, l. c., p. 307); Аѳинагоръ, Supplic., 23; Филонъ, Fragm. у Euseb., Praep. evang., VIII, 13 (2, $_{635}$, Mangey); дальнѣйшія цитаты у Кейма, Celsus, стр. 120; ср. Wachsmuth, «Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen», Берл., 1860.

которыя сообщаютъ Его разумнымъ созданіямъ знаніе о Немъ. Въ философіи Филона эти философскія мысли слились съ греческой идеею о демонахъ и еврейской идеею объ ангелахъ. Четыре представленія (идеи, Λόγοι, демоны и ангелы) смѣшиваются другъ съ другомъ, причемъ употребляемыя для нихъ выраженія чередуются между собою. Наиболѣе употребительное выраженіе λόγοι, встрѣчающееся обыкновенно въ формѣ единственнаго числа: Logos.

3) Различія въ самомъ божественномъ существѣ. Логосъ способенъ открывать природу Божію, потому что онъ самъ отраженіе ея, и онъ можетъ открывать эту природу разумнымъ существомъ, потому что человѣческій разумъ божественнаго происхожденія. Подобно тому, какъ физическіе глаза видятъ конкретный міръ, являющійся также божественнымъ откровеніемъ [1]) (ибо онъ—воздѣйствіе мысли Божіей на матерію), такъ разумъ созерцаетъ мыслимый міръ, міръ идей, которыя считаются самостоятельно существующими и мыслимыми реальностями.

Мудрецъ, стремящійся постигнуть Бога и идущій по слѣдамъ мудрости и познанія, останавливается сперва у божественнаго разума и пребываетъ у него въ качествѣ гостя. Но когда онъ на слѣдующій день рѣшается продолжить свой путь, онъ долженъ уже отказаться отъ прежней цѣли, ибо глаза его разсудка раскрылись, и онъ ясно видитъ, что предметъ его исканія далекъ и отступаетъ все дальше, и что разстояніе до него безконечно [2]). Мудрость вводитъ его спачала въ преддверіе божественнаго разума, и, попавши сюда, онъ не сразу предстаетъ предъ Божествомъ, но видитъ Его издали, или, вѣрнѣе, не можетъ Его видѣть, но понимаетъ, что мѣсто, на которомъ стоитъ онъ самъ, еще безконечно далеко отъ безыменнаго, невидимаго и непостижимаго Бога [3]).

То, что онъ видитъ,—не самъ Богъ, а лишь подобіе Его; точно такъ тѣ, которые не могутъ глядѣть на солнце, смотрятъ на отраженіе его [4]). Логосъ, отражающій не только божественную природу, но и божественную волю и благость, является на помощь людямъ, какъ посредникъ; онъ приноситъ имъ, точно ангелъ Агари, совѣтъ и бодрость [5]); подобно ангелу, освободившему Іакова (Кн. Бытія, 48, 16), онъ спасаетъ людей отъ всякаго рода золъ [6]); подобно ангелу, выведшему Лота изъ Содома, онъ спѣшитъ на помощь праведнымъ и даетъ имъ убѣжище [7]).

«Какъ царь, онъ объявляетъ указомъ, что люди обязаны дѣлать; какъ учитель, онъ обучаетъ своихъ учениковъ тому, въ чемъ онъ хочетъ ихъ облагодѣтельствовать; какъ совѣтникъ, онъ подсказываетъ имъ наилучшіе планы и, такимъ образомъ, оказываетъ великую поддержку тѣмъ, кто самъ не знаетъ, что лучше всего; какъ другъ, онъ сообщаетъ многія тайны, которыхъ непосвященный не долженъ слышать» [8]).

Стоя, такимъ образомъ, между людьми и Богомъ, онъ не только отражаетъ внизъ Бога для людей, но и наоборотъ, вверхъ людей для Бога.

Онъ стоитъ на рубежѣ между Богомъ и людьми; онъ не безначаленъ, какъ Богъ, но и не сотворенъ, какъ мы сами; онъ потому не только посланникъ властелина къ подчиненнымъ, но и ходатай за людей, стремящихся къ безмертному [9]).

---

[1]) Philo, De confus. ling., 20 (1, 419).
[2]) De poster. Caini, 6 (1, 229).
[3]) De somn. I, 11 (1, 630).
[4]) De somn. I, 41 (1, 656).
[5]) De profug., I, (1, 547); также de Cherub., 1 (1, 139).
[6]) Leg. Alleg., III, 62 (1, 122)
[7]) De somn., I 15 (1, 633).
[8]) De somn., I, 33 (1, 649 sq.).
[9]) Quis rer. divin. heres. 42 (1, 501 sq.).

Отношеніе **Логоса** къ Богу, поскольку Логосъ различается отъ проявленій Бога въ жизни, выражается въ разнообразныхъ образахъ, которые всѣ важны для позднѣйшаго развитія теологіи. Они раздѣляются на двѣ группы, соотвѣтствующія двумъ главнымъ теоріямъ объ отношеніи вселенной къ Богу, а эти, въ свою очередь, восходятъ къ главнымъ источникамъ философіи Филона, т.-е. къ стоикамъ и платоникамъ. Одна группа связана съ монизмомъ, другая съ дуализмомъ; для первой **Логосъ** есть эманація Бога, для второй онъ сотворенъ имъ [1]. Главные образы первой группы слѣдующіе: видѣніе, отраженіе и эманація; итакъ, Логосъ порождается Богомъ, подобно тому, какъ тѣнь падаетъ отъ человѣка [2]; видѣніе понималось иногда какъ отдѣленіе отъ тѣла, сохраняющее видъ его и самостоятельно живущее и послѣ смерти тѣла. Далѣе, Логосъ является отраженіемъ Бога въ пространствѣ, заключаемомъ въ немъ подобно тому, какъ солнце отражается въ солнечномъ изображеніи [3], или, наконецъ, онъ представляется истеченіемъ какъ бы изъ ключа [4]. Наиболѣе знаменательная метафора второй группы—обозначеніе Логоса, какъ первороднаго сына Божества [5]. Богъ называется его отцомъ, мудрость—матерью [6]. Поэтому онъ иногда разсматривается какъ обособленный отъ Бога: ни Богъ, ни человѣкъ, но «меньше, чѣмъ Богъ, и больше, чѣмъ человѣкъ» [7]. Болѣе древнее представленіе постепенно переходило различные фазисы: сначала господствовало убѣжденіе, что міръ сотворенъ разумомъ, каковая концепція можетъ считаться величайшею изо всѣхъ, удававшихся когда-либо мыслителю. Идея разума вызвала далѣе идею о Богѣ, какъ олицетворенномъ разумѣ, а отсюда возникла мысль, что Богъ выше всякаго разума, и что Онъ пользуется послѣднимъ лишь какъ орудіемъ. Въ концѣ концовъ, изъ этихъ представленій сложился взглядъ, что божественный разумъ такъ или иначе выдѣлился изъ самого Бога и дѣйствуетъ въ мірѣ какъ подчиненный, но, тѣмъ не менѣе, самодѣятельный законъ. Это воззрѣніе, естественно, должно было повести къ тому убѣжденію, что разумъ—дитя Бога и Мудрости, и, такимъ образомъ, метафора человѣческаго рожденія была внесена въ высшую небесную сферу.

B. Идея и ея развитіе въ христіанской теологіи.

1) **Трансцендентальность Бога.**—Всѣ представленія, встрѣчавшіяся, какъ мы видѣли, въ философіи, были воспроизведены въ христіанствѣ. Частью они относятся къ Богу, въ противоположность внѣшнему міру; напр., внѣшній міръ сотворенъ, Богъ не

---

[1]) De sacrific. Abelis et Cain 18 (1, $_{175}$). Въ De decalogo, 11 (2, $_{188}$), онъ, объясняя выраженіе, употребляемое въ LXX (Septuaginta), Исх. 20, 18: «народъ видѣлъ Голосъ», оправдываетъ его слѣдующимъ образомъ: то, что говоритъ Богъ,—не слова, а дѣло, и глаза ихъ различаютъ раньше слуха, De mundi opif., 6 (1, $_{5}$).

[2]) Слово σκία по отношенію къ **Логосу**, очевидно, не употреблялось въ смыслѣ тѣни, бросаемой твердымъ предметомъ, на который падаетъ свѣтъ, но скорѣе, какъ у Гомера (Одисс., 10, $_{495}$) и часто у классическихъ писателей, въ смыслѣ духа или призрака: Богъ поэтому является παράδειγμα—субстанціею, а **Логосъ**—несубстанціальною формою Его: Leg. alleg., III, 31 (1 $_{106}$); σκία, можетъ-быть, слѣдовательно, замѣнено словомъ εἰκών (l. c.) въ смыслѣ скульптурнаго изображенія или отраженія въ зеркалѣ. Въ De confus. ling., 28 (1, $_{427}$) **Логосъ** есть вѣчная εἰκών Бога.

[3]) De somn., I, 41 (1, $_{656}$).

[4]) Quod det. pot. ins., 23 (1, $_{207}$).

[5]) De agric., 12 (1, $_{308}$); de confus. ling., 28 (1, $_{427}$); рядомъ съ этимъ употребляется и другое выраженіе γεννηθείς въ указанномъ выше мѣстѣ, 14 (1, $_{414}$).

[6]) De profug., 20 (1, $_{562}$); Богъ, названный супругомъ Σοφία—de Cherub., 14 (1, $_{148}$). Но въ de ebriet, 8 (1, $_{361}$), Богъ названъ отцомъ, а мудрость—матерью вселенной, а не **Логоса**.

[7]) Philo, De somniis, II, 28 (1, $_{683}$ конецъ).

сотворенъ и безначаленъ; всѣ предметы видимы и осязуемы, Богъ невидимъ и непостижимъ. Частью эти представленія относятся и къ идеѣ цѣльности: Богъ неизмѣненъ, недѣлимъ, безграниченъ; у Него нѣтъ имени, такъ какъ имя предполагаетъ болѣе раннее существованіе другого предмета, съ котораго переносится имя, между тѣмъ какъ Богъ былъ прежде всѣхъ вещей. Всѣ эти представленія отрицательнаго характера; положительными являются какъ представленія о Его безконечной глубинѣ (βύθος), охватывающей всѣ предметы и заключающей ихъ въ себѣ, такъ и идея, что Богъ существуетъ для себя, и что Онъ есть свѣтъ. «Отецъ Небесный — говоритъ одна философская школа [1]) — первичный свѣтъ; Онъ блаженъ, непреходящъ, безконеченъ». «Сущность Небеснаго Отца—вѣчность и абсолютный, ровный свѣтъ» [2]).

Древнѣйшему христіанскому ученію чужда идея трансцендентальности Бога. Богъ близокъ къ людямъ; Онъ говоритъ съ ними, гнѣвается на нихъ и наказываетъ ихъ или доволенъ ими и прощаетъ ихъ. Все это совершается при помощи ангеловъ и пророковъ и, наконецъ, черезъ посредство Его сына. Онъ нуждается въ этихъ посредникахъ скорѣе потому, что небесное существо невидимо, а не потому, чтобы Онъ былъ трансценденталенъ. Идея, лежащая въ основаніи древнѣйшей формы вѣры въ христіанской общинѣ, носитъ характеръ наивнаго дѣтскаго представленія:

«Благодаримъ Тебя, Святой Отецъ, за Твое Святое имя, которому Ты далъ убѣжище въ нашей душѣ, за просвѣтленіе, вѣру и безсмертіе, которое Ты даровалъ намъ черезъ Іисуса Христа, Твоего слугу. Слава Тебѣ во вѣки! Ты, Всемогущій Господь, сотворилъ все ради имени Твоего; Ты далъ людямъ пищу и питье для употребленія, чтобы они Тебя благодарили; Ты даровалъ намъ и духовную пищу, и духовное питье, и вѣчную жизнь черезъ слугу Твоего. Тебя мы благодаримъ прежде всего, ибо Ты могучъ. Слава Тебѣ во вѣки» [3])!

Въ области первобытнаго христіанства нѣтъ слѣдовъ какого-либо дальнѣйшаго развитія этихъ простыхъ представленій. Значеніе придавалось лишь тому ученію, что Богъ есть; что Онъ единъ, всемогущъ, вѣченъ; что Онъ сотворилъ міръ, и что милосердіе Его безгранично [4]). Метафизическія объясненія не встрѣчали здѣсь сочувствія, хотя почва для метафизическихъ понятій была уже подготовлена. Весьма возможно, что нѣкоторые христіане служили подтвержденіемъ обвиненія Кельса, а именно вѣрили, что Богъ можетъ быть познаваемъ лишь при посредствѣ чувствъ [5]). Они находились подъ вліяніемъ стоицизма, отрицавшаго существованіе всего интеллектуальнаго и разсматривавшаго самый духъ какъ нѣчто матеріальное [6]). Это направленіе нашло свое завершеніе въ ученіи объ усыновленіи Христа [7]).

Однако, большинство разобранныхъ выше представленій было воспринято апологетами, и, такимъ образомъ, проникло въ церковь. Большей частью эти представленія излагались не въ видѣ догматической системы, а по мѣрѣ надобности. Такъ, напр., Іустинъ протестуетъ противъ буквальнаго пониманія антропоморфическихъ выраженій въ Ветхомъ Завѣтѣ:

«Не думай, что предвѣчный Богъ откуда-нибудь «сошелъ» или «поднялся», ибо

---

[1]) Сиѳіане у Иринея, I, 30, [1].

[2]) Птолемей, ep. ad Flor., 5, у Epiph. h. 33. Ср. Zw. Th., 24, 223, 13 сл.

[3]) Didache, 10, $_{2-4}$.

[4]) Ср., напр., эбіонитовъ, алогіевъ (отрицателей логоса) и Clementinae.

[5]) Origen., contra Cels., VII, 36; ср. de princ., I, 1, $_{7}$.

[6]) Origen., contra Cels., VII, $_{37}$; ср. Keim, Celsus' wahres Wort, стр. 100). Также Select in Gen., 1, $_{26}$ (2, $_{25}$ ed de la Rue 8, $_{49}$ sq. Lommatzsch) и Euseb. h. l., IV, 26, гдѣ этотъ взглядъ приписывается Мелитону.

[7]) Ср. Гарнакъ, Dogmengeschichte, I², 160.

Отецъ и Властелинъ всѣхъ вещей, Которому нѣтъ названія, никуда не приходитъ и не уходитъ; Онъ не спитъ, не просыпается, но обитаетъ въ своемъ жилищѣ, гдѣ бы оно ни было; Онъ ясно видитъ и слышитъ все, но не глазами и ушами, а своей невыразимой силою, такъ что все Ему видимо и все извѣстно, и никто изъ насъ не скрытъ отъ Него; также Онъ и не передвигается, ибо не окруженъ никакимъ пространствомъ, ни даже всей вселенною; Онъ вѣдь былъ прежде, чѣмъ родился міръ» [1]).

Аѳинагоръ резюмируетъ свою защиту христіанства противъ упрека въ атеизмѣ слѣдующимъ образомъ:

«Я достаточно доказалъ, что нельзя назвать атеистами тѣхъ, которые вѣрятъ въ Единаго, Нерожденнаго, Предвѣчнаго, Невидимаго, Безстрастнаго, Непостижимаго, Невообразимаго—въ Того, Кто можетъ быть понятъ лишь разумомъ и духомъ, Кто надѣленъ абсолютнымъ свѣтомъ, красотою, умомъ и силою, Кто вызвалъ міръ къ жизни, устроилъ и поддерживаетъ его дѣятельностью своего собственнаго Логоса» [2]).

Ѳеофилъ отвѣчаетъ своему противнику, язычнику, потребовавшему отъ него, чтобы онъ описалъ наружный видъ христіанскаго Бога:

«Послушай, мой другъ! Образъ Божій невыразимъ, неописуемъ и невидимъ для земныхъ глазъ; Его слава непостижима, величіе непонятно, сила безгранична, мудрость несравненна, доброта неподражаема, милосердіе неописуемо. Когда я зову Его свѣтомъ,—я называю лишь твореніе Его рукъ; когда зову разумомъ, указываю на способъ Его дѣйствія; когда зову духомъ, то называю Его дыханіе; когда зову мудростью, то имѣю въ виду Его произведеніе; когда зову силою, то обозначаю его могущество; когда называю Его властью, то разумѣю славу его» [3]).

Нелегко опредѣлить относительно нѣкоторыхъ изъ этихъ выраженій, понимаются ли они авторомъ въ смыслѣ надкосмическаго или трансцендентальнаго Бога. Примѣръ Тертулліана ясно показываетъ, что они допускаютъ то и другое толкованіе. Когда онъ говоритъ о Богѣ, какъ о «высочайшемъ, великомъ, предвѣчномъ, нерожденномъ, несотворенномъ, безъ начала и безъ конца» [4]), то онъ этимъ доказываетъ, что Богъ понимается имъ въ матеріальномъ смыслѣ. Ибо «какъ можетъ быть ничѣмъ Тотъ, безъ котораго ничто не сотворено, и какъ Онъ могъ бы создать твердь, состоя изъ ничего, или сдѣлать тѣла, не имѣя тѣла» [5])? Однако, въ нѣкоторыхъ христіанскихъ философскихъ школахъ ясно сказывается трансцендентальный характеръ идеи. Древнѣйшая и виднѣйшая изъ нихъ—школа Василида. Онъ предупредилъ позднѣйшее развитіе неоплатонизма, а, можетъ-быть, и содѣйствовалъ его появленію. Въ этой школѣ Богъ понимался какъ существо трансцендентальное, къ которому неприложимы никакія логическія сказуемыя, даже отрицательныя. Языкъ этой школы сталъ парадоксальнымъ и непонятнымъ, потому что философы старались всѣми средствами выражать трансцендентальность Бога и, вмѣстѣ съ тѣмъ, стремились соединять вѣру въ Его трансцендентальность съ идеею о Немъ какъ о творцѣ міра. «Когда ничего еще не было— ни матеріи, ни субстанціи, ни простого, ни сложнаго, даже немыслимаго и невоспринимаемаго, ни человѣка, ни ангела, ни Бога,—вообще, когда не было ничего того, что можетъ быть названо или воспринято чувствомъ, или охвачено разумомъ..., тогда не существующій Богъ (ὁ οὐκ ὢν θεός), немыслимый, невоспринимаемый, безъ воли, безъ цѣли, безъ горя и желанія, рѣшилъ сотворить міръ. Если я говорю «Онъ рѣшилъ», то только ради ясности, чтобы выразить отсутствіе воли, мысли и чувства; «міръ» не тотъ, который теперь широко простирается и который воз-

---

[1]) Justin. Dial. cum Tryph.

[2]) Athenagor. Supplic. pro Christ., 10.

[3]) Theophilus, ad Autolyc., I, 3. Cp. Min. Fel. Oct., 18. Novatian, de trin., I, 2.

[4]) Tertullian, adv. Marc., I, 3.

[5]) Tertullian, adv. Prax., 7.

никъ со временемъ и развился, но «міровое сѣмя» [1]). Короче, но въ томъ же смыслѣ, выразилъ эту идею Маркъ: «Не существуетъ ни представленія о Богѣ, ни бытія Его» [2]).

Эти, доведенныя до крайнихъ выводовъ представленія о трансцендентальности Бога, особенно процвѣтавшія на александрійской почвѣ, получили въ концѣ II вѣка свое дальнѣйшее развитіе у христіанскихъ философовъ александрійскихъ школъ, которыя приняли въ наслѣдство вновь возродившійся платонизмъ, гностицизмъ и теософическій іудаизмъ. Климентъ является предшественникомъ Плотина, когда опредѣляетъ Бога какъ существо, находящееся позади единаго и стоящаго даже выше Монады [3]). Это представляетъ собою крайній предѣлъ абстрактности въ господствующей философіи [4]). Нѣтъ названія, приложимаго къ Богу: «Онъ ни Единый, ни Богъ, ни духъ, ни абсолютное бытіе, ни отецъ, ни создатель, ни властелинъ». Никакое знаніе не можетъ достигнуть Его; «ибо всякое знаніе зависитъ отъ принциповъ, уже существовавшихъ до Него, а того, что предшествовало бы несозданному, не существуетъ» [5]). Оригенъ явно протестуетъ противъ такого пониманія Бога, которое представляло бы Его болѣе надкосмическимъ, нежели трансцендентальнымъ [6]), и которое приписывало бы Ему матеріальную субстанцію хотя бы и не въ человѣческомъ образѣ [7]). Согласно его собственному взгляду, Богъ—абсолютно простое и духовное существо или, вѣрнѣе, существо, которое еще болѣе трансцендентально, чѣмъ духъ и бытіе. Такъ какъ бытіе его абсолютно единое, то къ Нему не приложимы понятія «больше» и «меньше», «раньше» и «позже», и потому Онъ не нуждается ни во времени, ни въ пространствѣ. Благодаря Его абсолютно духовному бытію, Ему можно приписать лишь то свойство, что Онъ познаетъ и познаваемъ. Однако, лишь «равное познаетъ равное». Слѣдовательно, Онъ познается духомъ, сотвореннымъ по Его образу. Человѣческій умъ въ состояніи постигнуть божественное потому, что онъ самъ къ нему причастенъ. Въ строгомъ же смыслѣ слова Богъ стоитъ за предѣлами нашего познанія, которое можно уподобить сверканію искры по сравненію съ блескомъ солнца [8]).

2) Откровеніе или передача трансцендентальнаго.—Какъ въ греческой философіи, такъ и здѣсь ученіе о надкосмическомъ или трансцендентальномъ Богѣ неминуемо повело къ вопросу, какъ Онъ вступилъ въ сферу видимаго міра. Болѣе грубые противники христіанства высмѣивали Бога, «одинокаго и покинутаго», въ Его неприступномъ единообразіи [9]). Серьезные языческіе философы задавали вопросъ: если лишь равное познаетъ равное, какъ же вашъ Богъ познаетъ міръ? И большинство христіанскихъ философовъ, какъ принадлежавшихъ главной церкви, такъ и стоявшихъ внѣ ея [10]), сознавало, что этотъ вопросъ и другіе, родственные ему, составляли центральный пунктъ ихъ богословія [11]).

[1]) Василидъ у Ипполита, Philos., VII, $_{21}$.

[2]) ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος Hippolyt. VI, 42 (p. 302). Iren, I, 14, $_{1}$; ср. относительно Моноима VIII, 12 sqq.; Ptolemäus, ep. ad. Flor., 5 (у Epiph. h. 33). Zw. Th., 24, 223.

[3]) Clemens Alex., Paedag., I, 8, 71.

[4]) W. Möller Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche, 26 ср. 124, 129 и дальше.

[5]) Clemens Alex., Stromat, V, 12, 82.

[6]) Origenes, Contra Cels., VI, 19 сл.

[7]) Origenes, De princip., I, 1, 2, 5, 7.

[8]) Оригенъ, De princip., I, 1, passim., ср. IV, 1, 36.

[9]) Напр., Minuc. Felix, Octav., 10; ср. Keim. Celsus, стр. 165.

[10]) Древнѣйшіе философы, всецѣло стоявшіе на почвѣ преданій, опасались введенія въ христіанство діалектическихъ методовъ: Euseb. h. e., V, 28; ср. 13. Expavescunt ad οἰκονομίαν,—говоритъ Тертулліанъ, adv. Prax., 3; ср. Weingarten, Zeittafeln, 3, стр. 25.

[11]) Пантэнъ возразилъ на вопросъ языческихъ философовъ: «какъ Богъ можетъ познать міръ, когда лишь равное познаетъ равное?» (Routh, Reliq. Sacr., 1², 379): Онъ познаетъ его какъ плодъ собственной воли. Ибо если Онъ все сотворилъ по своей волѣ, то вѣдь никто не станетъ отрицать, что Онъ знаетъ свою собственную волю, а слѣдовательно, и то, что сотворено Его волею. Ср. Юлія Африканскаго (Routh, Rel. Sacr., 2², 239).

Были безчисленныя попытки отвѣтить на этотъ вопросъ. Древнѣйшіе философы утверждали, что Высшее Существо обладаетъ способностью проявлять себя въ разнообразныхъ формахъ. Эта теорія позаимствовала кое-какіе элементы изъ стоицизма, а также изъ популярной греческой теологіи, причемъ тѣ и другіе допускали антропоморфизмъ [1]). На первыхъ стадіяхъ христологическихъ споровъ она пріобрѣла особенное значеніе, какъ объясненіе природы Іисуса Христа. Она лежала въ основаніи того богословскаго направленія, которое извѣстно подъ названіемъ модалистическаго монархизма, т.-е. теоріи, утверждавшей, что Христосъ былъ лишь временнымъ проявленіемъ (modus) Единаго Бога. Такова была Его воля проявиться именно въ такой формѣ, а не въ другой [2]).

«Одинъ и тотъ же Богъ—говоритъ Ноэтъ—и Создатель, и Отецъ всѣхъ вещей. Ему было угодно въ прежнее время являться праведникамъ, хотя Онъ и невидимъ. Когда мы Его не видимъ, Онъ незримъ (когда же Его видятъ, Онъ видимъ); Онъ непознаваемъ, если Онъ этого не желаетъ, и познаваемъ, когда Онъ допускаетъ познать себя... Пока Отецъ былъ неродившимся, Его, по справедливости, называли отцомъ; когда же Ему было угодно претерпѣть рожденіе, Онъ сталъ своимъ собственнымъ роднымъ сыномъ, а не сыномъ другого» [3]).

Между тѣмъ господствующіе взгляды согласовались съ греческой философіей и религіей. Отъ Всевышняго исходили или неотъемлемо находились въ Немъ особыя формы и модификаціи, при помощи которыхъ Онъ создалъ міръ и открылъ себя ему.

Спекулятивныя размышленія о природѣ этихъ формъ измѣнялись частью въ зависимости отъ различнаго пониманія Бога, какъ надкосмическаго или трансцендентальнаго, частью же на основаніи болѣе или менѣе явнаго стремленія сообщать абстрактнымъ идеямъ конкретное основаніе. Далѣе, эти воззрѣнія измѣнялись еще, смотря по тому, связывались ли названныя формы съ міровымъ цѣлымъ въ качествѣ его типовъ и творческихъ силъ; кромѣ того, подчеркивалось и отношеніе ихъ къ Высшему Существу и къ Его разумнымъ созданіямъ, являвшееся откровеніемъ перваго и средствомъ для познаванія его послѣдними. Эти различія встрѣчаются не только въ тѣхъ или другихъ философскихъ школахъ, но даже мирно уживаются въ одной и той же. Такъ, напр., Тертулліанъ различаетъ двѣ Валентиновы школы: школу самого Валентина и школу его лучшаго, правда, вполнѣ самостоятельнаго ученика Птолемея [4]). Первый смотрѣлъ на эоны какъ на простыя формы проявленія Бога, причастныя къ Его существу; второй, соглашаясь съ большинствомъ, считалъ ихъ «личными субстанціями», происшедшими отъ Бога и ведущими обособленное существованіе; большинство философовъ этой школы выработало генеалогію эоновъ, давая этимъ своимъ противникамъ одинъ изъ главныхъ поводовъ для ихъ глумленій; но Колорбазъ считалъ созданіе эоновъ единичнымъ, мгновеннымъ актомъ [5]). Иногда выраженія, восходящія къ различнымъ источникамъ, смѣшивались между собою.

Почти всѣ эти воззрѣнія, по которымъ Богъ самъ вступилъ въ общеніе съ міромъ, связаны съ представленіемъ о Немъ какъ о духѣ. Для духа является такою же потребностью сообщаться, какъ для солнца свѣтить. Въ господствовавшей психологіи существовала тенденція возводить различныя проявленія духа къ различнымъ, заключающимся въ

---

[1]) γίνομαι ὃ θέλω καὶ εἰμὶ ὃ εἰμὶ—говорится о Наасенянахъ. Ипполитъ, Philos., V, 7 (p. 142, 23 D.).

[2]) Ср. Гарнакъ, «Sabellius» въ Encycl. Britannica, 21, 9, 127.

[3]) Hippolyt, Philosoph., IX, 10 (p. 448); ср. Schmid, Dogmengeschichte, 4, 47, примѣч.

[4]) Tertullian, Advers. Valentin., 4; ср. διαθέσεις Птолемея у Iren., I, 12, 1.

[5]) Irenäus, I, 12, 3.

немъ элементамъ, а потому отдѣльные философы приписывали каждой предполагаемой составной части божественнаго духа особую индивидуальность. Такимъ образомъ, создались мысль, созерцаніе, голосъ, имя, разумъ и цѣль [1]), а, съ другой стороны, отъ первичной воли и мысли образовались духъ и истина (реальность, дѣйствительность) въ качествѣ видимыхъ формъ и образовъ, соотвѣтствующихъ невидимымъ свойствамъ (διαθέσεων) Отца [2]).

Рядомъ со стремленіемъ индивидуализировать и придавать ипостаси обособленнымъ элементамъ или конкретнымъ формамъ божественнаго духа замѣчается тенденція разсматривать Духъ Божій какъ самостоятельное единство, которое существовало какъ обособленный элементъ его природы и противополагалось ему. По однимъ воззрѣніямъ, Духъ есть Единородный Сынъ Божій [3]), который одинъ знаетъ Бога и стремится открыть Его. По другимъ, Духъ рожденъ отъ нерожденнаго Отца, отъ Духа же родились Логосъ и разсудокъ, мудрость и энергія, а затѣмъ весь длинный рядъ творческихъ силъ, при помощи которыхъ создана вселенная [4]). Третій взглядъ, принадлежащій Марку, даетъ нѣкоторый ключъ для иныхъ воззрѣній: мысль, что духъ есть Единородный Сынъ Божій, означаетъ то, что Духъ самъ себя открылъ Богу, что самосознаніе Бога какъ бы проицировалось отъ Него и есть одновременно откровеніе и сотвореніе, т.-е. единственное непосредственное откровеніе и единственное непосредственное сотвореніе. Отецъ «рѣшился выразить то, что въ Немъ невыразимо, и облечь въ видимую форму то, что въ Немъ невидимо; итакъ, Онъ открылъ уста и испустилъ Логосъ», который является отраженіемъ Бога, и показалъ Богу его самого [5]). Логосъ—слово, изреченное такимъ образомъ, проявлялся различными путями; каждое проявленіе составляло эонъ, логосъ, корень и сѣмя для прочихъ явленій. Другими словами, каждое проявленіе было частью и видимою формою божественной природы, которая выражалась въ какой-нибудь части или конкретной формѣ міра, и притомъ такъ, что Λόγος въ своей совокупности представляли одинъ Логосъ, являющійся изображеніемъ и отраженіемъ Бога.

Эта система не далека отъ той, которую установили древніе апологеты, и которая претерпѣла предварительно различныя видоизмѣненія, прежде чѣмъ стала общепринятою. Центральнымъ пунктомъ въ обоихъ случаяхъ служитъ отношеніе единичныхъ λόγοι къ Логосу. Выше мы указывали на синкретизмъ, въ которомъ смѣшивались платоновскія идеи съ стоическими λόγοι, такъ какъ первыя считались не только силами, но и формами, а послѣдніе разсматривались не только какъ творческія силы, но и какъ законы, управляющіе этими силами. Далѣе было указано, что тѣ и другіе представлялись болѣе съ точки зрѣнія единства, чѣмъ множества, т.-е. служили выраженіемъ единаго Логоса. Какъ мы видѣли, вопросъ о томъ, какимъ образомъ Богъ могъ сотворить міръ, разрѣшенъ въ такомъ смыслѣ, что Онъ создалъ его при помощи Своего Логоса, отражавшагося въ безчисленныхъ формахъ созданныхъ явленій. Выходъ изъ метафизическаго затрудненія, какимъ образомъ трансцендентальный Богъ можетъ познавать и быть познаваемъ, былъ найденъ въ разрѣшеніи космогонической проблемы о способѣ общенія Бога съ матеріею [6]). Силы считались разумными, причемъ онѣ дѣйствовали и мыслили одновременно. Въ че-

---

[1]) Hippolyt, Philosoph., VI, 12.

[2]) Ptolemäus у Iren., I, 12, 1; ср. Hippol., contra Noët. 10 πολὺς ἦν.

[3]) Валентиніане у Иринея I, 2, 1, 5.

[4]) Василидъ у Иринея, I, 24, 3. Ср. Климента Александр., Protrept., 10, 98. Логосъ есть сынъ νοῦς'α.

[5]) Iren., I, 14, 1.

[6]) Въ сравненіи съ Филономъ, особенно подчеркивающимъ отношеніе Логоса къ дѣлу творенія, Іустинъ особое вниманіе обращаетъ на актъ откровенія Логоса, знакомящаго насъ съ волею Божьею; ср. ἀπόστολος Apol., I, 12, 63.

ловѣкѣ онѣ пробуждаютъ сознаніе; человѣческій умъ познаетъ божественный умъ, какъ равное познаетъ равное, при посредствѣ соприкосновенія съ нимъ, будучи «сѣменемъ Логоса», какъ бы частью самого божественнаго Логоса. Этотъ послѣдній, «къ которому причастенъ весь человѣческій родъ», «раньше являлся въ видѣ огня и въ образѣ безплотныхъ существъ; но по волѣ Божіей онъ, для блага человѣчества, сдѣлался человѣкомъ и даже принялъ на себя страданія, которыя демоны ему уготовали при помощи ослѣпленныхъ евреевъ» [1]). Различіе между христіанами и другими людьми понималось такъ, что послѣдніе носили въ себѣ лишь «сѣмя Логоса», между тѣмъ какъ въ первыхъ обнаруживается весь Логосъ. Различіе же между христіанами и философами понималось такимъ образомъ, что эти жили свѣтомъ лишь одной доли божественнаго Логоса, между тѣмъ какъ христіане познавали и созерцали всю полноту Логоса и находили въ этомъ свою жизнь [2]).

Полтора вѣка спустя послѣ этихъ попытокъ и стараній [3]), общество стремилось успокоиться не только на вѣрѣ въ трансцендентальность божественной природы, но и въ то, что Іисусъ Христосъ есть Логосъ, при посредствѣ котораго созданъ міръ, и который открылъ людямъ неизвѣстнаго отца. Хотя эти понятія не были еще достаточно выяснены, но вѣра сильно поддерживалась благодаря широкому распространенію четвертаго Евангелія, вліяніе котораго сначала имѣло лишь мѣстный характеръ.

У Иринея эта вѣра получила слѣдующую формулировку:

«Никто не можетъ познать Отца, какъ только черезъ «слово» Божіе, находящееся у Сына, который открываетъ Его, и никто не можетъ познать Сына, какъ только по волѣ Отца. Сынъ совершаетъ то, что благоугодно Отцу, ибо Отецъ посылаетъ, Сынъ же посылается и приходитъ. Слову Сына извѣстно, что Отецъ для насъ невидимъ и непостижимъ, а такъ какъ Онъ невыразимъ, то оно истолковываетъ намъ Его. Съ другой стороны, только Отецъ познаетъ Свое собственное слово. Что то и другое истинно, это Богъ намъ ясно показалъ, ибо Сынъ открываетъ Отца тѣмъ, что самъ Себя открываетъ а, слѣдовательно, откровеніе Сына есть знаніе Отца. Все открывается посредствомъ слова. Отецъ поэтому всѣмъ открылъ Себя, открывая всѣмъ Свое слово, а слово, съ своей стороны, показало всѣмъ Отца и Сына, такъ какъ оно было для всѣхъ видимо. Поэтому и судъ Божій по справедливости поражаетъ всѣхъ тѣхъ, которые, будучи зрячими, какъ другіе, однако, не вѣрили, какъ они. Самымъ актомъ творенія слово открываетъ Бога, какъ Творца, сотвореннымъ міромъ—властелина, сотворившаго міръ; своимъ созданіемъ—создателя, сдѣлавшаго его, и, наконецъ, сыномъ—отца, родившаго сына» [4]).

3) Различія въ природѣ божественнаго существа, или посредничество и посредникъ.—Въ силу совершенно естественнаго процесса развитія христіанскіе философы, успокаивавшіеся на общемъ положеніи, что Христосъ есть Логосъ въ человѣческомъ образѣ, были вынуждены установить новыя теоріи о природѣ Логоса. Въ то время процвѣтало искусство діалектики и опредѣленій, и потому для тогдашняго образованнаго общества казалось невозможнымъ оставить незатронутою метафизическую проблему подобно тому, какъ въ наши дни химикъ не можетъ не подвергнуть анализу какой-нибудь органическій продуктъ. Два главныхъ вопроса привлекали на себя особенное вниманіе: 1) относительно происхожденія и 2) относительно природы

[1]) Justin, Apol., I, 63.

[2]) Justin, Apol., II, 8.

[3]) Въ нашу задачу не входитъ дальше прослѣдить здѣсь христологію. Достаточно указать въ этомъ мѣстѣ на три главныхъ направленія: 1) модалистическій монархіанизмъ, 2) динамическій монархіанизмъ и 3) христологія о Логосѣ. Ср. Harnack, Dogmengeschichte, 1², 604 и сл.; 161, 210 для гностической христологіи.

[4]) Ириней, IV, 6, 3, 5 сл.; ср. Клим. Алекс., Strom., VII, 2, 8.

Логоса. Въ спекулятивныхъ размышленіяхъ объ этихъ вопросахъ больше чѣмъ когда-либо сказывалось вліяніе греческой мысли.

1) На вопросъ о происхожденіи Логоса отвѣтомъ служили обыкновенно теоріи, отдѣленныя другъ отъ друга тою же широкою пропастью, которая отдѣляла теоріи о происхожденіи міра.

Философы изъ школы Василида, какъ мы видѣли, выставившіе ученіе объ абсолютномъ твореніи, т.-е. сотвореніи всѣхъ вещей изъ ничего, предполагали, что то, что соотвѣтствовало въ ихъ системѣ Логосу, вмѣстѣ со всѣмъ остальнымъ заключалось въ первичномъ сѣмени. Такимъ образомъ, они пришли къ выводу, встрѣтившему большое сочувствіе въ спорахъ IV вѣка, а именно, что Логосъ созданъ изъ небытія [1]).

Однако, большинство системъ проводило подъ различными видами идею, находившуюся въ связи съ другою гипотезою о сотвореніи, которая заключалась въ томъ, что Логосъ изошелъ изъ Бога. Соотвѣтствующія воззрѣнія о характерѣ творенія сосредоточивались въ представленіи, что если міръ сотворенъ изъ ничего, то онъ, вслѣдствіе этого, созданъ Логосомъ, который самъ не сотворенъ Богомъ, а изошелъ изъ него. Обычными метафорами служили выраженія: «рожденіе сына» или «произрастаніе» (προβολή, prolatio), взятое отъ листьевъ, плодовъ и растеній. Онѣ употреблялись еще раньше, чѣмъ ученіе о Логосѣ облеклось въ опредѣленную форму, причемъ нѣкоторыя изъ нихъ первоначально вовсе не относились къ Логосу, но къ совершенно инымъ представленіямъ о посредничествѣ между Богомъ и міромъ. Онѣ находили опору въ другихъ метафорахъ, изстари бывшихъ въ употребленіи, какъ то: истеченіе воды изъ ключа и испусканіе лучей свѣтомъ [2]). Что на первыхъ порахъ не существовало строгаго различія между тѣми и другими метафорами, видно изъ яснаго свидѣтельства Иринея, равно какъ изъ того, что онѣ безъ различія употреблялись рядомъ у однихъ и тѣхъ же авторовъ. Это сопоставленіе было важно, такъ какъ метафоры дополняли другъ друга, и каждая изъ нихъ содержала въ себѣ часть той системы, которая, въ концѣ концовъ, придала христіанству его опредѣленную физіономію.

Главное затрудненіе, заключавшееся въ названныхъ метафорахъ, было то, что онѣ не согласовались съ вѣрою въ Единаго Бога. Ученіе о «монархіи» Бога, направленное противъ тѣхъ, которые старались обойти это затрудненіе, предполагая существованіе двухъ враждебныхъ другъ другу божествъ, казалось, вызывало въ рядахъ его защитниковъ новую опасность. Логосъ, отражавшій Бога, открывавшій Его разумнымъ существамъ и содержавшій въ себѣ творческія силы матеріальнаго міра и ихъ формъ, долженъ былъ быть въ извѣстномъ смыслѣ также богомъ. У Аѳинагора встрѣчается чистый монизмъ: «Богъ самъ все для себя: неприступный свѣтъ, совершенный космосъ, духъ, сила, Логосъ» [3]). У другихъ писателей теорія развитія или рожденія, казалось, предполагала существованіе Логоса внѣ Бога и позднѣйшее появленіе его во времени, особенно, если метафора выражалась болѣе опредѣленно [4]). Логосъ назывался «перворожденнымъ», «первымъ потомкомъ Бога», «первою силою послѣ отца вселенной и Господомъ Богомъ»; ибо «въ началѣ, раньше всего сотвореннаго, Богъ изъ Себя родилъ нѣкую разумную силу, которая святымъ духомъ (въ Ветхомъ Завѣтѣ) иногда называется «славою Господнею», иногда «сыномъ» или «мудростію», или «ангеломъ», или «Богомъ», или «Господомъ» и

---

[1]) Hippolyt, Philosoph., VII, 21 sq. Schmid, Dogmengeschichte [4] 52.

[2]) Tertull., Apolog., 51. Hippol., contra Beron. frg., 8 (p. 62, Lagarde).

[3]) Athenag., Supplic., 16; ср. Clemens Alex., Stromat., V, 1, $_6$. Theophil, ad Autol, II, 22—для отличія отъ λόγος προφορικός и ἐνδιάθετος, которое Климентъ въ указанномъ мѣстѣ отрицаетъ, а Тертулліанъ излагаетъ adv. Prax., 5. Ср. Hippol. contra Noët. 10, примѣч. Цана къ Ignat. ep. ad Magn., 8, $_2$, объ употребленіи προελθών для обозначенія вѣчнаго рожденія.

[4]) Филонъ употребляетъ выраженіе «Сынъ Божій» о мірѣ; ср. Keim, Celsus, 95.

«Логосомъ». Иногда Логосъ самъ себя называетъ «вождемъ рати Господней», ибо онъ носитъ всѣ эти названія, такъ какъ служитъ цѣлямъ Отца, а также потому, что Онъ родился во исполненіе воли Отца» [1]). Изъ этого слѣдуетъ, что здѣсь подразумѣвается существованіе другого бога и властелина, подчиненнаго Творцу міра [2]). Выраженная такимъ образомъ мысль грозила развиться въ двубожіе (дитеизмъ), и она дѣйствительно навлекла на себя подобное обвиненіе [3]). Но отъ послѣдняго спасло ее то обстоятельство, что для отраженія были выдвинуты два оттѣнка этой мысли, которые оба вели свое происхожденіе отъ нехристіанской философіи, являясь, съ одной стороны, наслѣдіемъ стоицизма, съ другой—неоплатонизма [4]). Первый гласилъ, что развитіе или рожденіе Логоса произошло въ сферѣ самого Божества, причемъ актъ этотъ совершился не такъ, чтобы часть оторвалась отъ цѣлаго, какъ-будто божественная природа вообще допускаетъ дѣленіе [5]), но при помощи растворенія или дифференцированія, или размноженія, подобно тому, какъ множество факеловъ можетъ зажечься отъ одного, не убавляя его свѣта [6]). Второй пунктъ гласилъ, что рожденіе Логоса совершилось испоконъ вѣка, между тѣмъ какъ, согласно болѣе древнимъ представленіямъ, оно произошло во времени. Аргументы приводились для этого слѣдующіе: «Богъ не могъ быть Отцомъ, пока не существовало Сына, но было время, когда Сынъ еще не существовалъ» [7]). Однако, надъ метафорами, придававшими особенное значеніе понятію отцовства, получили перевѣсъ другія метафоры, выражавшія отношеніе между Богомъ и Логосомъ. Аргументація этихъ послѣднихъ гласила, что свѣтъ не можетъ существовать, не обладая свойствомъ свѣтить [8]). Отсюда ясно, что высшій духъ не могъ быть безъ своей мысли. Вѣчный Отецъ былъ всегда отцомъ, Сынъ—всегда сыномъ [9]).

2) На вопросъ о природѣ вѣчнаго Логоса существовали различные отвѣты, смотря по тому, которую изъ двухъ идей Бога, надкосмическую или трансцендентальную, данный писатель считалъ авторитетною для себя [10]). У Іустина-мученика Богъ понимается въ смыслѣ надкосмическомъ. Онъ обитаетъ «въ мѣстахъ, которыя находятся надъ небомъ»; «перворожденный» Логосъ есть «первая сила послѣ отца»; онъ—«второй Богъ, по числу, но не по волѣ», потому что исполняетъ лишь угодное отцу [11]). Нельзя выяснить, въ какой

---

[1]) Justin, Dial. cum Tryph., 61; ср. 62 D: προβληθὲν γέννημα. Hippol., contra Noët., 8, 10, 15. Tatian, Orat., 5. Ириней у Schmid, Dogmengeschichte [4], 31.

[2]) Justin, Dial., 56 C.

[3]) Hippol., Philosoph., IX, 12 (p. 456 sq.). Каллистъ, отлучившій савелліанъ (ср. Schmid, Dogmeng. [4], 48, Weingarten, Zeittafeln, 31), называлъ Ипполита и его партію дитеистами. Для собственныхъ воззрѣній Каллиста ср. Philosoph., IX, 11. Schmid, Dogm. [4], 50, и 48 для Праксея (у Тертулліана).

[4]) Гностическіе споры объ отношеніи Бога къ силамъ, служившимъ посредниками между Нимъ и міромъ, способствовали тому, что выковывалось подобное духовное оружіе.

[5]) Justin, Dial., 128 C. Ср. Плотина у Harnack, Dogmeng., 1[2], 493.

[6]) Іустинъ, Dial., 61 C, употребляетъ метафору въ томъ же смыслѣ о «бесѣдѣ».

[7]) Tertullian, adv. Hermog., 3.

[8]) Для метафоры о свѣтѣ сравни Моноима у Ипполита, VIII, 12; также Tatian, Orat., 5.

[9]) Не извѣстно, есть ли и у Іустина мысль о рожденіи Логоса испоконъ вѣка; ср. Engelhardt, Christentum Justins des Märtyrers, 118. Она не встрѣчается у Ипполита, c. Noët. 10; у Иринея, между прочимъ (ср. Harnack, Dogm., 1[2], 495). У Оригена это разрѣшеніе вопроса выражено совершенно ясно; напр., de princip., I, 2 и далѣе, хотя его воззрѣніе не отличается устойчивымъ и неизмѣннымъ характеромъ. Эманація, казалось, предполагала для него раздѣленіе на части. Онъ колеблется между понятіемъ Логоса, какъ мысли и какъ тѣла. Для связи между Климентомъ и Оригеномъ ср. Harnack, Dogm., 1[2], 579, 581.

[10]) Неизмѣнный Богъ соприкасается съ человѣческими дѣлами τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ (Orig., c. Cels., IV, 14). Слово Его измѣняется, смотря по индивидуальностямъ, которыхъ оно касается (Origen, l. c., IV, 18).

[11]) Justin, Apol., I, 22, 23, 32. Dialog., 56.

мѣрѣ идея личности уже вліяла на это представленіе. Подобная же неустойчивость встрѣчается и въ воззрѣніяхъ Ѳеофила, который ввелъ стоическое различіе между двумя ликами Логоса, т.-е. между разумомъ и словомъ, «ratio» и «oratio» [1]), а Тертулліанъ рядомъ съ ними упоминаетъ еще о «virtus».

Лишь постепенно вопросъ ставился на болѣе возвышенную почву, съ которой впослѣдствіи уже не спускался. Причина этого заключалась въ томъ, что трансцендентальная идея Бога, различаемая отъ надкосмической, пріобрѣла распространеніе и господство. Какъ мы уже видѣли, эта идея, главнымъ образомъ, вела свое происхожденіе отъ александрійскихъ школъ. У Василида мы впервые встрѣчаемъ дальнѣйшій шагъ къ той вѣрѣ, что Богъ трансцендентален не только по отношенію ко всѣмъ видимымъ явленіямъ, но и ко всему сущему; насколько намъ извѣстно, онъ впервые отвергъ представленіе о какъ бы физическомъ воздѣйствіи Бога [2]). Это воззрѣніе обязано, главнымъ образомъ, Оригену тѣмъ значеніемъ, которое оно занимало въ позднѣйшемъ ученіи христіанской церкви; онъ употреблялъ отчасти тѣ же выраженія, какъ и Тертулліанъ, но въ иномъ смыслѣ. Спаситель есть Богъ не потому, чтобы Онъ былъ причастенъ Божеству, а по Своей сущности [3]). Онъ происходитъ изъ истинной сущности Отца. Рожденіе его есть исключительно истеченіе, подобно тому, какъ свѣтъ рождается отъ свѣта.

Съ Оригеномъ, однако, полемика не окончилась, а только началась, послѣ чего она велась большей частью въ самомъ христіанствѣ, хотя то, изъ-за чего велась борьба, было собственно греческаго происхожденія. Идеи, вносившіяся съ этого времени въ христіанскую сферу, были очень распространены въ греческой философіи, которая, такимъ образомъ, перешла въ христіанскую теологію.

Въ нашу задачу не входитъ подробное изложеніе христологическихъ споровъ, завершившихся господствомъ идеи трансцендентальнаго Бога. Но основная цѣль нашихъ лекцій требуетъ, чтобы были указаны греческіе элементы. При этомъ я по возможности ограничусь употребленіемъ относящихся сюда выраженій изъ позднѣйшаго греческаго періода.

Οὐσία (substantia, сущность) въ окончательной своей формѣ встрѣчается въ трехъ различныхъ значеніяхъ, точно разграничиваемыхъ Аристотелемъ [4]).

Во-первыхъ, она служитъ синонимомъ для ὕλη, означая матеріальную сторону предмета. Это употребленіе слова обычно у стоиковъ, по монистическому міровоззрѣнію которыхъ видимый міръ являлся οὐσία Бога [5]). Въ одинаковомъ смыслѣ Филонъ говоритъ о крови, какъ о сущности жизненной силы [6]). Поэтому какъ въ философскихъ, такъ и въ христіанскихъ космологіяхъ οὐσία иногда чередовалась съ ὕλη, чтобы обозначить матерію, изъ которой сотворенъ міръ.

Во-вторыхъ, слово это употребляется для матеріи, принявшей опредѣленную форму (впослѣдствіи для этого оттѣнка употреблялось слово substantia concreta). У Аристотеля конкретный матеріальный предметъ, который въ сужденіи является подлежащимъ и не

---

1) Theophil., ad Autol., II, 22.

2) Онъ предполагалъ, что рядомъ съ Богомъ существуетъ не ἐξουσία но οὐσία, φύσις, ὑπόστασις. Clemens Alex., Strom., V, 1, $_3$.

3) Cp. Harnack, Dogmeng., I, ^{2}, 580.

4) Aristot., Metaph., VI, 10 (p. 1035a): «субстанція есть какъ матерія, такъ и форма и произведеніе ея».

5) Diog. Laërt. VII, 1, $_{72}$ (p. 148). У Марка Аврелія, напр., IV, 40. Мысль эта содержится и въ стихахъ Попа:

Все въ мірѣ—части одного изумительнаго цѣлаго,
Въ которомъ тѣло—вся природа, а душа—Богъ.

6) Philo, Quod. det. pot. insid. 25 (1, 209).

можетъ быть сказуемымъ, какъ, напр., человѣкъ или лошадь, есть οὐσία въ собственномъ смыслѣ слова [1]).

Въ-третьихъ, наконецъ, выраженіе это употребляется для обозначенія общаго свойства категорій, на которыя раздѣляются конкретные матеріальные предметы. Въ позднѣйшее время для этого существовало выраженіе substantia abstracta, между тѣмъ какъ на языкѣ Аристотеля этому соотвѣтствовала форма (εἶδος) или идейная сущность (τὸ τί ἦν εἶναι) [2]). Это значеніе потомъ замѣнялось иными, смотря по тому, употреблялось ли выраженіе реалистомъ или номиналистомъ. Для перваго это слово означало общій признакъ, соединяющій отдѣльныя части какой-нибудь категоріи (τὸ εἶδος τὸ ἐνόν) [3]) и потому свойственный имъ всѣмъ (поэтому ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία) [4]). По другому объясненію, οὐσία существуетъ отдѣльно отъ частей категоріи, которыя, такимъ образомъ, являются частями только потому, что онѣ причастны къ οὐσία. Таковъ взглядъ Платона на εἶδος [5]) и его эквивалентъ—οὐσία.

Для номиналиста же οὐσία означало лишь общее имя, которое было приложимо къ извѣстному числу индивидуумовъ въ томъ же объединяющемъ смыслѣ [6]).

Платоновская форма реализма возникла изъ отдѣленія реальнаго отъ кажущагося, причемъ особенно подчеркивалась перемѣнчивость послѣдняго. Видимый міръ конкретныхъ особей разсматривался какъ преходящій міръ призраковъ, и только невидимый міръ мыслимыхъ существъ считался реальнымъ и непреходящимъ. Для перваго существовалъ терминъ γένεσις, «становленіе», для послѣдняго—οὐσία, «сущность» [7]). Это различіе играетъ видную роль въ исторіи позднѣйшаго платонизма [8]). Въ то время какъ въ системѣ Аристотеля species, т.-е. болѣе тѣсная область, находящаяся ближе къ конкретной особи, была болѣе οὐσία, чѣмъ genus, т.-е. болѣе широкая область,—въ позднѣйшей философіи, наоборотъ, οὐσία означала въ конечномъ смыслѣ то, что болѣе всего удалялось отъ конкретнаго, что распространялось на обширнѣйшую область и заключало въ себѣ наибольшее количество другихъ категорій, другими словами: summum genus [9]). Поэтому Плотинъ говоритъ, что тѣломъ мы дальше всего отстоимъ отъ οὐσία, но душою къ ней причастны. Душа наша сама есть нѣчто сложное, не чистая οὐσία, но съ примѣсью отличнаго отъ нея; поэтому она не вполнѣ находится подъ нашимъ контролемъ [10]).

Изъ этихъ двухъ значеній οὐσία, а именно species, выражающее всю сущность какой-нибудь категоріи, и genus, обозначающее лишь часть этой сущности, первое было употребительно въ древнѣйшемъ періодѣ философіи, а второе въ позднѣйшемъ. Тамъ знаніе οὐσία давалось вмѣстѣ съ опредѣленіемъ ея, такъ что это послѣднее могло характеризоваться какъ «тезисъ, формулирующій οὐσία» [11]). Здѣсь же оно формулировалось лишь въ одной своей части, такъ что необходимо было знать не только οὐσία объектовъ мысли (напр., входили ли они въ понятіе «тѣла», или нѣтъ), но и species (εἴδη) [12]).

---

[1]) Arist., Categ., 5 (p. 2a). Въ метафизикѣ Аристотеля это воззрѣніе замѣнилось другимъ, и выраженіе ἡ πρώτη οὐσία употреблено въ смыслѣ «формы» (ср. со слѣдующими значеніями слова); напр., VI, 11 (p. 1037a).

[2]) Такъ, напр., въ метафизикѣ, XI, 7 (p. 1032b), VIII, 1 (p. 1042a).

[3]) Аристот., Metaphys., VI, 11 (p. 1037a).

[4]) Aristot., l. c., XII, 5 (p. 1079b).

[5]) Plato, Parmenid., 6, p. 132E.

[6]) Suidas, s. v. οὐσία.

[7]) Plato, Soph., 33, p. 246B.

[8]) Такъ, напр., Кельсъ является представителемъ этого взгляда, а также и Оригенъ, Contra Cels., VII, 45 и сл.

[9]) Porphyr., Isagog., II, 24.

[10]) Plotin, Ennead., VI, 8, 12.

[11]) Aristot., Analyt. post., II, 3 (p. 90b). Topica, V, 2 (p. 130b). Metaphys., VI 4 (p. 1030b).

[12]) Sextus Empir., Pyrrh. Hypotyp., III, 2 sqq.

При томъ и другомъ значеніи слова части, одной и той же главной категоріи обозначаются словомъ ὁμοούσιος. Такъ, напр., положеніе, что животныя не должны быть убиваемы для пищи, доказывалось тѣмъ, что они причислялись къ тому же классу, какъ и люди; ихъ души поэтому были ὁμοούσιοι съ нашими [1]). Точно также и люди между собою ὁμοούσιοι. Поэтому Авраамъ обмылъ ноги тремъ странникамъ, пришедшимъ къ нему, что считалъ ихъ людьми «одинаковой съ нимъ субстанціи» [2]).

Трудности, сопряженныя съ этими воззрѣніями въ примѣненіи ихъ къ Богу, сознавались вполнѣ и выражались въ той или другой формѣ. Нѣкоторые философы, какъ мы раньше видѣли, вообще отвергали подобное примѣненіе. То теченіе, въ которомъ преобладалъ неоплатонизмъ, удаляло Бога еще за предѣлы οὐσία. Теорія Кельса, основанная на этомъ, опровергается Оригеномъ, который указываетъ на неустойчивый смыслъ этого выраженія [3]). Христологическіе споры IV вѣка, главнымъ образомъ, потому такъ осложнились, что существовала нейтральная и консервативная партія, возражавшая догматикамъ обѣихъ сторонъ, что къ Богу неприложимы ни οὐσία, ни ὑπόστασις [4]). Болѣе чѣмъ 100 лѣтъ спустя, великій христіанскій мистикъ, широко примѣнявшій неоплатонизмъ въ христіанской церкви (несмотря на то, что онъ принялъ никейскую формулу), вернулся къ тому убѣжденію, что Богу не свойственна никакая οὐσία, но что Онъ, напротивъ, ὑπερούσιος [5]). Но даже и тѣ, которые настаивали на примѣненіи этого выраженія къ Богу, все же отрицали возможность опредѣлять его на основаніи этого примѣненія. Они въ этомъ были согласны съ Филономъ, говорившимъ: «какъ могутъ составить представленіе о міровой душѣ тѣ, которые не знаютъ φύσις своей собственной души» [6])? Несмотря, однако, на это затрудненіе, несочувствіе консерваторовъ къ введенію метафизическихъ терминовъ въ богословіе и къ философскому ученію объ абсолютной трансцендентальности должно было уступить необходимости формулировать на практикѣ, что Богъ есть, и дальнѣйшему выводу изъ этого, что Онъ существуетъ, а именно, что разъ Онъ есть, то должна быть и οὐσία его.

Когда идея Единаго Бога въ смыслѣ трансцендентальной количественной единицы стала господствующею въ христіанской церкви, было вполнѣ естественно, что слово ὁμοούσιος стало употребляться для выраженія отношеній Бога Отца къ Богу Сыну. При этомъ выдвигалась теорія, что Сынъ не есть созданіе (κτίσμα); это выраженіе (κτίσμα) распространялось и на Св. Духа. Тѣ, которые утверждали, что Св. Духъ созданъ, указывали этимъ самымъ на то, что онъ оторванъ отъ существа Отца [7]). Выраженіе κτίσμα встрѣчается впервые у гностиковъ и представляетъ одно изъ двухъ главныхъ воззрѣній на происхожденіе міра [8]). По отношенію къ міру оно считалось неприложимымъ, но примѣня-

---

1) Porphyr., de abstin. I, 19.

2) Ps. Clemens, homil., XX, 7: τοὺς πόδας ὡς ὁμοουσίων ἀνθρώπων ἄνδρωποι ἔνιψαν.

3) Origenes, contra Cels. VI, 64.

4) Ср., напр., Athanas. ad Afric. epist., 4 (1, 714B Montf. ed. Patav.).

5) Dionys. Areop., de divin, nom., 5.

6) Philo, Leg. alleg. I, 30 (1, 62); ср. de poster. Caini, 8 (1, 230). Любопытное примѣненіе этой мысли встрѣчается въ діалогѣ между христіаниномъ и іудеемъ, интересовавшимся вопросомъ о Троицѣ: Hieronymus theolog. Graec., Dialog. de S. Trinit. у Gallandi, Vet. Patr. Bibl., 7, 520 sqq., перепечатано у Migne, C.P.G., 40, 845 и сл.

7) Athanas., ad Antioch., 3 (1, 616B).

8) Ср. Harnack, Dogm. 1^2, 191, 219, 476 и сл., 580. Въ Валентиновой системѣ духовное существо, которое производитъ Ахамотъ, равно ей по существу (Iren., I, 5,[1]). Въ системѣ Василида тройственная сыновность, находящаяся въ сѣмени, созданномъ Богомъ, была единосущна не бывшему Богу. Hippol., VI, 22 (p. 362); также понимается τὸ ἕν у Епифанія (валентиніанецъ?), Iren., I, 11, 3 (Hippol., VI, 38). Ср. Ps. Clemens, homil., XX, 7; Iren, II, 17, 2, eiusdem substantiae (Harnack, l. c., 480, примѣч. 5); Tert., Apolog., 21: ex unitate substantiae (Harnack, l. c., 480, 491).

лось къ области божества для объясненія Троицы. Однако, ὁμοούσιος хотя и было вѣрнымъ выраженіемъ, но недостаточнымъ, такъ какъ оно, обозначая единство, не давало надлежащаго объясненія для идеи множества. Оно могло поэтому употребляться только тѣми, которые считали множество призрачнымъ или модальнымъ [1]). Такимъ образомъ, это слово требовало еще дополнительнаго выраженія, исторію котораго мы должны здѣсь прослѣдить еще дальше.

Слово οὐσία въ большинствѣ случаевъ можетъ замѣняться двумя другими словами: ὑπόστασις и ὕπαρξις, изъ которыхъ послѣднее въ христіанскомъ богословіи мало примѣнялось и поэтому можетъ не разсматриваться здѣсь [2]). Первое, ὑπόστασις, происходитъ отъ ὑφιστάναι, которое употреблялось какъ болѣе сильное выраженіе вмѣсто εἶναι. Смыслъ ὑπόστασις почти тотъ же, какъ и οὐσία, и означаетъ противоположность видимымъ явленіямъ, но не въ платоновскомъ, а въ традиціонномъ смыслѣ. Напр., предметы, принадлежащіе небу, считаются иногда феноменами, иногда же субстанціями, καθ᾽ ὑπόστασιν [3]). Подобно οὐσία это слово употребляется поэтому для предметовъ, дѣйствительно существующихъ, въ противоположность потенціальному существованію [4]), а также и для предметовъ, существующихъ въ мірѣ на самомъ дѣлѣ, а не составляющихъ лишь объекты субъективнаго мышленія [5]). Какъ только что-нибудь вступаетъ въ жизнь, то къ οὐσία приписывается ὑφιστάναι [6]). Въ наиболѣе употребительномъ смыслѣ, по которому οὐσία означаетъ постоянный элементъ въ объектахъ мысли, это слово иногда замѣняется словомъ ὑπόστασις [7]). Но когда οὐσία стала употребляться болѣе въ смыслѣ неоплатониковъ, стало замѣчаться стремленіе дифференцировать оба слова и примѣнять выраженіе ὑπόστασις къ тому, что у Аристотеля составляетъ πρώτη ὕλη. Это высказано Аѳанасіемъ въ слѣдующихъ словахъ: «οὐσία означаетъ нѣчто общее, между тѣмъ какъ всякая ὑπόστασις обладаетъ чѣмъ-то специфическимъ, что не является общимъ для ипостасей одной и той же οὐσία» [8]). Еще яснѣе та же мысль выражена у Василія [9]).

Главная причина для подчеркиванія этого различія заключалась въ томъ, что выраженіе ὁμοούσιος легко могло повести къ толкованію Христа въ савелліановскомъ духѣ.Ириней уже указалъ на это въ своей полемикѣ противъ валентиніановой ереси объ эманаціи эоновъ. Οὐσίαι въ смыслѣ genera и species суть исключительно понятія, мыслимыя нашимъ умомъ; вопросъ сводился къ тому, обладали ли они самостоятельнымъ существо-

---

[1]) На Антіохійскомъ соборѣ это слово, въ связи съ Павломъ Самосатскимъ, было отвергнуто. Василій говоритъ (ер. 9), что Діонисій Александрійскій отказался отъ слова, потому что Савеллій употреблялъ его (ср. ер. 52).

[2]) Оно встрѣчается, напр., у Аѳанасія, ad Afric. episc., 4 (1, 714 С). Это различіе находимъ у стоиковъ. Хрисиппъ говоритъ (у Arius Didym. Frg. 26) о настоящемъ времени ὑπάρχει, о прошедшемъ и будущемъ ὑφιστάνται (ср. Diels, Doxogr. Gr., 462, 1).

[3]) Aetius, de placit. philos., III, 5; Diels. l. c., 371, 28 sq.; cp. 363, 12 sq.; тамъ оно поставлено въ противоположность къ φαντασία.

[4]) Sextus Empiricus, Pyrrh. Hypot., Iᴦ, 226.

[5]) Aetius, de placit. philos., I, 22; у Стобея, Ecl, I, 8, 40—45; Diels, l. c., 318.

[6]) Arius Didym.; у Евсевія, Praep. Ev., XV, 19, 3, Diels, l. c., 469, 19 sq., также κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν. Arius Did.; у Стобея, Ecl., I, 17; Diels, l. c., 462, 26.

[7]) Epictet, Dissert., I, 11, 2.

[8]) Athanas., dial. de trin., I, 13 (2, 415, D). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ отождествляетъ ὑπόστασις съ πρόσωπον: Athan. et Cyrill., Expos. orthodox. fid. Даже послѣ дифференцированія иногда предполагалось тожество обоихъ выраженій: Athanas. ad Afros episc., 4 (1, 714). Точно также ad Antioch., 6 (1, 617 D); онъ допускаетъ здѣсь воззрѣніе о единой ὑπόστασις въ Божествѣ, основываясь на томъ, что ὑπόστασις можно считать за выраженіе, равнозначащее οὐσία. Ср. протестъ собора въ Сардикѣ противъ трехъ ипостасей Божества вмѣсто одной ипостаси Отца, Сына и Св. Духа.

[9]) Ср. Harnack, Dogmeng., 1², 693.

ваніемъ [1]). Такъ, напр., ὑπόστασις въ нѣкоторыхъ философскихъ школахъ употреблялась для обозначенія substantia concreta, выражая личность (οὐσία ἄτομος у Галена) [2]). Но это различіе признавалось далеко не повсюду. Самый ясный и тщательный анализъ этого вопроса встрѣчается въ письмѣ Василія къ его брату Григорію, который, повидимому, не могъ разобраться въ немъ [3]). Послѣдствіемъ этой неясности явилось то, что для болѣе точнаго опредѣленія ὑπόστασις было введено новое выраженіе, подобно тому, какъ ὑπόστασις употреблялось съ цѣлью придать болѣе опредѣленное значеніе понятію οὐσία. Происхожденіе этого выраженія можетъ быть выяснено изъ обмѣна сочиненій между Востокомъ и Западомъ, а этотъ обмѣнъ указывалъ на затрудненія при употребленіи ὑπόστασις, которыя кончились введеніемъ третьяго понятія.

Пока οὐσία и ὑπόστασις могли замѣняться другъ другомъ, латинское substantia, этимологически эквивалентное ὑπόστασις, было достаточнымъ для передачи обоихъ выраженій. Но когда оба слова диффcренцировались въ греческомъ языкѣ, казалось необходимымъ отмѣтить это различіе и въ латинскомъ языкѣ. Однако, слово essentia, которое являлось бы естественною замѣною греческаго οὐσία, было нестерпимо для латинскаго слуха [4]). Поэтому при переводѣ οὐσία удерживалось слово substantia, а для ὑπόστασις пришлось искать подходящей замѣны. Таковую нашли въ словѣ persona, означавшемъ первоначально «роль» въ театральной пьесѣ или «сторону» въ юридическомъ смыслѣ (напр., стороны въ какомъ-нибудь договорѣ). Кажется, Тертулліанъ впервые перенесъ это выраженіе въ послѣднемъ его значеніи въ религіозную область [5]). Выбранное на Западѣ слово, можетъ-быть, въ свою очередь, повліяло на пріисканіе соотвѣтствующаго греческаго слова πρόσωπον, которое сначала, повидимому, означало нѣчто, подчиненное ὑπόστασις [6]). Въ концѣ концовъ, вошли въ употребленіе и философскіе термины φύσις и natura. Во II вѣкѣ φύσις еще различалась отъ οὐσία и употреблялась какъ синонимъ разума [7]). Въ IV же вѣкѣ онъ отожествлялся съ οὐσία [8]), но затѣмъ опять дѣлалось различіе между ними, когда монофизиты употребляли это слово въ одинаковомъ смыслѣ съ ὑπόστασις.

Итакъ, въ греческомъ языкѣ существуютъ четыре термина: οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, φύσις; въ латинскомъ же—три: substantia, persona, natura. Обѣ группы, однако, не представляютъ собою полной параллели, какъ можно было бы ожидать. Со временемъ совершилась перемѣна, такъ какъ свободный и не особенно точный способъ выраженія у Тертулліана [9]) не вызывалъ никакихъ замѣчаній. Іеронимъ, который мыслилъ какъ латинянинъ, не осмѣливался говорить о τρεῖς ὑποστάσεις, подъ которыми онъ подразумѣвалъ tres substantias, и жаловался, что его считали еретикомъ, что было вполнѣ

---

[1]) Sext. Empir., Pyrrh. Hypot., II, 219.

[2]) Galen., de Hippocr. et Plat. placit., VIII, 2 (5, 662 Kühn).

[3]) Basil., ep., 210; ср. Гарнакъ, Dg., I [2], 693.

[4]) Ср. Квинтиліана, который приписываетъ это выраженіе Плавту и Сергію Флаву: Institt., II, 14, $_2$; III, 6, $_{23}$; VIII, 3, $_{33}$; Seneca, ep., 58, $_6$, приписываетъ его Цицерону, а изъ позднѣйшихъ—Фабіану. Для substantia ср. Quintil., l. c., VII, 2, $_5$, nam et substantia eius sub oculos venit.

[5]) Ср. Гарнакъ, Ист. Догм. [2] I, 489, 543; относительно употребленія у Савеллія и т. д., 679; также у Оригена de princ., I, 2, $_8$.

[6]) Ср. Athanas. et Cyrill., Expos. orthod. fid. ὑπόστασις=πρόσωπον ὁμοούσιον. У Эпиктета (Diss., I, 2, $_{7, 14, 28}$) слово означаетъ индивидуальную особенность характера, отличающую одного человѣка отъ другого.

[7]) У Аѳанасія (Ad Ant., VII, 25) ἡ τὰ ὅλα διοικοῦσα φύσις различается отъ οὐσία τῶν ὅλων точно также (VII, 75): ἡ τοῦ ὅλου φύσις ἐπὶ τὴν κοσμοποιίαν ὥρμησεν. Для φύσις у Филона, ср. Leg. Alleg., III, 30 (I, $_{105}$).

[8]) Леонтій византійскій говоритъ, что οὐσία и φύσις суть εἶδος (Migne C. P. G., 86, 1193).

[9]) Напр., Тертулліанъ, adv. Prax., 2; онъ различаетъ здѣсь между oeconomia Божества на основаніи его gradus, forma, species и единствомъ его substantia, status, potestas.

послѣдовательно съ точки зрѣнія употребленія словъ на Востокѣ. Сюда относится характерное замѣчаніе Діонисія, допускающее и болѣе широкое толкованіе, чѣмъ то, которое далъ ему авторъ. Оно гласитъ такъ [1]): «они, повидимому, не знаютъ того обстоятельства, что, когда мы употребляемъ слова, для вѣрнаго пониманія которыхъ требуется нѣкоторый навыкъ, народъ можетъ понимать ихъ не только въ совершенно иномъ, но даже въ превратномъ смыслѣ» [2]). Поэтому выраженіе οὐσία вообще употреблялось неохотно, такъ какъ народъ не понималъ смысла слова [3]), и раздавался протестъ противъ различныхъ смысловъ употребляемыхъ выраженій. Но отъ простого безыскусственнаго языка первыхъ христіанъ съ ихъ почтительнымъ признаніемъ невыразимой природы Бога осталось лишь блѣдное воспоминаніе; съ другой же стороны, велика была и склонность опираться на результаты спекулятивной мысли и отстаивать ихъ. Лишь тогда, когда католическое ученіе было формулировано, но не раньше, общество начало размышлять о природѣ Бога.

Мы не будемъ останавливаться на печальной и утомительной исторіи, какъ въ теченіе болѣе 100 лѣтъ названныя метафизическія понятія были лозунгами политическихъ и церковныхъ партій; не будемъ останавливаться на сраженіяхъ и убійствахъ, опустошеніяхъ цвѣтущихъ равнинъ, пожарахъ и рѣзнѣ, сопровождавшихъ эти распри. Греческая философія не была отвѣтственна за все это зло, которое является, по большей части, результатомъ вмѣшательства государствъ. А такое вмѣшательство всегда дѣйствовало гибельнымъ образомъ въ исторіи христіанства. Государство санкціонировало постановленія соборовъ, искусственно возводившія рѣшенія большинства относительно глубочайшихъ проблемъ человѣческой спекулятивной мысли на степень законовъ, которые становились обязательными подъ угрозою наказанія, ссылки или смерти.

Философія отдѣлилась отъ богословія и сдѣлалась одновременно и служанкою и соперницею его. Она стала постулировать извѣстныя положенія вмѣсто того, чтобы ихъ изслѣдовать; ей было велѣно доказать ихъ разумность или привести достаточныя основанія въ пользу ихъ. Философія умерла на многіе вѣка. Какъ ни утомительны приведенныя разсужденія, на которыя приходилось обращать вниманіе читателей, но мѣсто ихъ въ христіанской теологіи можетъ быть выяснено только тогда, когда мы узнаемъ, до какой степени педантичны были эти размышленія, и какой чисто-спекулятивный характеръ они носили. Согласимся ли мы съ тѣми выводами, на которыхъ большинство христіанскаго міра успокоилось, или нѣтъ, въ концѣ концовъ, мы все же должны признаться, что они опираются на крупныя предположенія. Изъ нихъ укажемъ на три, которыя всѣ возникли подъ вліяніемъ греческой философіи [4]).

1) Первое предположеніе установило чрезвычайную важность метафизическихъ опредѣленій вообще.

[1]) Dionys., у Аѳанасія, de sentent. Dionys., 18.

[2]) Поэтому Діонисій римскій въ одномъ фрагментѣ противъ савелліанъ (у Routh, Reliq. sacr., 3 $_{2}$, $_{373}$ sq.) протестуетъ противъ раздѣленія μοναρχία на τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θειότητας τρεῖς.

[3]) Athanas., de Synodis, 8 (I, $_{577}$, B).

[4]) [Такъ какъ сводъ этихъ положеній не могъ быть окончательно просмотрѣнъ авторомъ, то мы, по собственному усмотрѣнію, помѣщаемъ нижеслѣдующія примѣчанія здѣсь, руководствуясь тѣмъ, что въ рукописяхъ автора они находятся поблизости.—Фэрбэрнъ]. 1) Склонность къ абстракціи вмѣстѣ съ тенденціею разсматривать матерію, какъ нечистую и злую, вызвали стремленіе формулировать скорѣе отрицательное, чѣмъ положительное понятіе о Богѣ. Большинство символовъ опредѣляетъ Бога съ помощью отрицательныхъ выраженій, а между тѣмъ придаетъ отрицательнымъ понятіямъ положительную цѣну. 2) Мы обязаны греческой философіи (а именно гипотезѣ о пропасти между духомъ и матеріею) тенденціею вставлять между Творцомъ и Его твореніями новыя силы. Нужно помнить, что попытка разрѣшить неразрѣшимую проблему, какимъ образомъ Богъ, будучи чистымъ духомъ, создалъ и хранитъ насъ, только затемнила вопросъ, благодаря введенію отвлеченныхъ понятій.

Конечно, мы не отрицаемъ важности ихъ, но не менѣе важно признать и то, что наша вѣра во многихъ пунктахъ опирается лишь на предположеніи, что это важно. Съ другой стороны, намъ кажется несправедливымъ отвлекать мысль людей отъ положительнаго знанія, которое мы можемъ пріобрѣсть о насъ самихъ и объ окружающемъ насъ мірѣ, и замѣнить это знаніе размышленіями на почтительномъ разстояніи о понятіи «сущности».

2) Второе предположеніе заключается въ томъ, что эти метафизическія соображенія, формулируемыя нашимъ умомъ, соотвѣтствуютъ реальностямъ окружающаго насъ міра и Бога, находящагося надъ міромъ и въ немъ.

Хотя мы и этого не отрицаемъ, но для насъ важно признать, что, говоря о сущности міра или Бога, мы только предполагаемъ существованіе чего-то такого, что соотвѣтствуетъ нашему представленію о сущности того и другого [1]).

3) Третье предположеніе состоитъ въ томъ, что наше понятіе совершенства, которое мы переносимъ отъ себя на Бога, дѣйствительно, соотвѣтствуетъ природѣ Его существа.

Мы полагаемъ, что покой лучше движенія, безстрастность лучше чувствительности, постоянство лучше измѣнчивости. Мы знаемъ эти вещи изъ собственнаго опыта, но мы не можемъ ихъ признать въ томъ, кто совершенно не равенъ намъ, кто не имѣетъ тѣла, которое утомляется, не имѣетъ никакихъ несовершенствъ, которыя возбуждали бы въ немъ желанія, у кого, наконецъ, безпрепятственное движеніе вполнѣ согласуется съ совершенною жизнью.

Мы намѣренно коснулись этихъ гипотезъ. Едва ли покажется преувеличенною важность идей, благодаря которымъ эллинскій духъ освободилъ человѣчество отъ пониманія Бога, какъ существа, одареннаго человѣческимъ образомъ и человѣческими страстями, и поднялъ людей на такую высоту, на которой они въ состояніи чувствовать вокругъ себя нѣчто возвышенное, безконечное и все же реальное. Мы заговорили объ этомъ потому, что настало время, когда мы, въ виду достаточнаго знанія о путяхъ Божіихъ, знанія, добытаго размышленіемъ и изслѣдованіемъ, быть-можетъ, въ состояніи перейти за предѣлы греческихъ философскихъ теорій, обладая новыми положеніями, которыя поведутъ насъ къ болѣе божественному знанію и къ сознанію болѣе святой жизни [2]).

ДЕСЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Вліяніе мистерій на христіанскіе обряды.

А. Греческія мистеріи и тайные культы.

Рядомъ съ государственною религіею и ритуаломъ, совершавшимся въ храмахъ, у грековъ существовали блестящіе обряды, извѣстные подъ названіемъ мистерій. Эти послѣднія не находились въ антагонизмѣ съ первыми, а скорѣе дополняли богослужебный церемоніалъ и придавали ему большую глубину. Рядомъ съ крупными политическими

---

[1]) Замѣтимъ, что уже въ позднѣйшей греческой философіи существовалъ взглядъ, очевидно тожественный съ воззрѣніемъ епископа Беркли, согласно которому матерія или вещество представляетъ лишь сумму качествъ. Origenes de princ., IV, 1, $_{34}$.

[2]) Наши лекціи заключаютъ въ себѣ исторію извѣстнаго возникновенія; было бы также интересно изслѣдовать, въ какой степени нѣкоторыя, выставленныя въ новѣйшее время теоріи являются лишь обновленными теоріями, принадлежащими отдаленному прошлому древне-христіанской эпохи.

общинами существовали безчисленныя корпораціи, защищаемыя равнымъ правомъ и сплочиваемыя болѣе крѣпкими узами, чѣмъ это бываетъ въ чисто-политическихъ союзахъ. Эти религіозныя общества имѣли своею цѣлью отправленіе новыхъ богослужебныхъ формъ, вызванныхъ общеніемъ съ другими народами, и стремились въ совмѣстномъ почитаніи божества находить выраженіе для тѣхъ религіозныхъ настроеній, которыя не удовлетворялись государственною религіею. Назывались они: «ѳіасами», «эранами» или «оргіями».

Сначала мы скажемъ о мистеріяхъ, а затѣмъ объ обществахъ, занятыхъ отправленіемъ другихъ культовъ.

1) Мистеріи, вѣроятно, представляли собою пережитокъ древнѣйшей религіи греческихъ племенъ и народовъ, жившихъ до нихъ. Онѣ не служили для почитанія небожителей, Зевса, Аполлона и Аѳины, а для культа боговъ земли и подземнаго царства, т.-е. представителей творческихъ силъ природы и смерти [1]).

Наиболѣе важными были мистеріи, праздновавшіяся въ Элевсинѣ, недалеко отъ Аѳинъ. Разбросанныя свѣдѣнія, дошедшія до насъ, пріобрѣли жизненность и стали понятнѣе, благодаря раскопкамъ, открывшимъ множество остатковъ великаго храма, въ которомъ справлялись мистеріи. Этотъ культъ, общій всѣмъ іонійскимъ племенамъ, вѣроятно заимствованъ ими у народовъ, среди которыхъ они поселились. Первоначально это былъ культъ силъ, производящихъ урожай и почитавшихся подъ видомъ божественной троицы; эта троица состояла изъ одного бога, Плутона, и двухъ богинь, Деметры и Коры, изъ которыхъ послѣднія двѣ заняли въ богослуженіи столь первенствующее мѣсто, что богъ современемъ совершенно исчезъ съ горизонта и замѣнился божествомъ Іакхомъ, который былъ чуждъ первоначальному миѳу [2]). Главными составными частями мистерій были посвященія, жертвоприношенія и сценическія представленія великихъ дѣяній изъ жизни природы и человѣка, символами которыхъ служили миѳы о богахъ [3]).

Общая идейная подкладка этихъ посвященій сводилась къ тому, что въ человѣческой жизни существуютъ элементы, отъ которыхъ всякій, вновь поступающій, долженъ очиститься прежде, чѣмъ онъ въ состояніи выступить передъ Богомъ. Поэтому дѣлалось различіе между тѣми, которые не подверглись еще очищенію, и тѣми, которые благодаря очищенію имѣли доступъ къ болѣе святой жизни и надежду на воскресеніе. Моментъ возникновенія этого различія знаменателенъ самъ по себѣ, такъ какъ съ того времени, когда зародилась мысль, что лишь чистый сердцемъ можетъ созерцать Бога, человѣчество вступило на болѣе высокую ступень. Празднованіе элевсинскихъ мистерій предназначалось на первыхъ порахъ лишь для обитателей Аттики; но современемъ доступъ къ нимъ открылся всѣмъ грекамъ, а затѣмъ и всѣмъ римлянамъ, притомъ какъ мужчинамъ, такъ и женщинамъ [4]). Въ концѣ концовъ, преграда, закрывавшая доступъ къ мистеріямъ, была исключительно нравственнаго характера.

Церемонія начиналась съ торжественнаго объявленія: «Пусть никто сюда не входитъ, чьи руки не чисты, и чей языкъ не благоразуменъ». На другихъ мистеріяхъ гово-

---

[1]) Для настоящаго вопроса пособіями служатъ Keil, «Attische Kulte aus Inschriften» въ «Philologus», 23, $_{212}$ сл., $_{592}$ сл., и Weingarten въ «Historische Zeitschrift», 45 (1881), $_{441}$ и сл., а также и другія сочиненія, приведенныя въ примѣчаніяхъ.

[2]) Foucart, «Le culte de Pluto dans la religion éleusinienne», въ Bulletin de la Correspondance Hellénique, 1883, 387 и сл.

[3]) Различные фазисы или акты посвященія различно описываются, причемъ устанавливаютъ неодинаковое количество ихъ; въ концѣ концовъ, ихъ насчитывалось 4: κάθαρσις—подготовительное очищеніе, σύστασις—обряды и жертвы предъ посвященіемъ, τελετή или μύησις—первое посвященіе и ἐποπτεία—высокое или великое посвященіе, открывавшее доступъ къ παράδοσις τῶν ἱερῶν, т.-е. священнѣйшимъ актамъ ритуала. Ср. Lobeck, Aglaophamus, стр. 38 и сл.

[4]) Недавно открыта интересная надпись, доказывающая, что государственные рабы посвящались на средства казны. Ср. Фукара въ указ. мѣстѣ, 394.

рилось: «Пусть входитъ лишь тотъ, кто очищенъ отъ всѣхъ пятенъ, чья душа не сознаетъ за собою никакого зла, и кто всегда жилъ хорошо и праведно» [1]).

Это объявленіе, вѣроятно, сопровождалось какими-нибудь словами или жестами, внушавшими ужасъ. Когда Неронъ явился въ Элевсинъ и собирался принять посвященіе, онъ былъ устрашенъ ими. Однако, существовалъ и другой видъ недопущенія, не менѣе важный по тому вліянію, которое онъ произвелъ на христіанскіе обряды. Аполлоній Тіанскій былъ исключенъ потому, что онъ былъ магъ (γόης) и не безупреченъ относительно δαιμόνια. Дѣло въ томъ, что онъ имѣлъ общеніе съ другими божествами, помимо боговъ мистерій, и исполнялъ магическіе обряды [2]).

Нѣкоторыя свѣдѣнія мы можемъ почерпать и изъ пародіи на мистеріи, а именно изъ разсказа Лукіана о «лже-пророкѣ Александрѣ». Здѣсь Александръ устраиваетъ празднованіе мистерій съ факельными танцами и священными зрѣлищами, которое совершается въ теченіе трехъ дней сряду. Въ первый день дѣлается заявленіе, подобно аѳинскому: «Если атеистъ, или христіанинъ, или эпикуреецъ пришелъ на праздникъ въ качествѣ шпіона, то пусть онъ удалится; потомъ пусть совершаются въ порядкѣ посвященія тѣхъ, которые вѣруютъ въ Бога». Затѣмъ, непосредственно передъ началомъ, происходитъ изгнаніе. Пророкъ самъ подаетъ первый примѣръ и восклицаетъ: «христіане, изыдите!», и вся толпа отвѣчаетъ: «эпикурейцы, изыдите!» Послѣ этого начинается представленіе, причемъ изображается рожденіе Аполлона, свадьба Корониды и появленіе Эскулапа. Празднества продолжаются въ теченіе нѣсколькихъ дней, представляя собою подражаніе мистеріямъ и прославленіе Александра [3]).

Оглашеніе имѣло цѣлью не допускать очевидныхъ грѣшниковъ до первыхъ церемоній посвященія [4]). Остальные проступки предоставлялись совѣсти каждаго; его приглашали каяться въ грѣхахъ и въ концѣ признаться въ самомъ тяжкомъ преступленіи, совершенномъ имъ въ жизни. «Кому же я долженъ каяться»—спрашиваетъ Лисандръ ведущаго его мистагога—«Богамъ».—«Если ты отойдешь въ сторону,—говоритъ первый,—то я скажу».

За исповѣданіемъ въ грѣхахъ слѣдовало нѣчто въ родѣ крещенія [5]). Жаждущіе посвященія купались въ чистой морской водѣ. Родъ купанія и количество погруженій было различно, смотря по характеру и образу жизни, извѣстному послѣ признанія посвящаемыхъ. Они выходили изъ купанія новыми людьми; это называлось κάθαρσις, λουτρόν, т.-е. омовеніе, возрожденіе. Послѣ этого они должны были исполнять извѣстныя формы воздержанія, поститься и при ѣдѣ не употреблять извѣстныхъ сортовъ мяса [6]).

---

[1]) Ср. Оригена, Contra Cels., III, 59.

[2]) Philostratus, Vita Apollon. IV, 18.

[3]) Lucian, Alexander, 38.

[4]) Ср. Lobeck, Aglaophamus, 38 и сл., 89 и сл. Welcker, «Gr. Götterlehre», 2, 230 сл. «Первымъ и главнѣйшимъ условіемъ для полученія доступа въ храмъ Ликосскій было, чтобы желающіе имѣли чистую душу и не сознавали бы за собою преступленія». Ramsay, Encycl. Brit., 917, 125, подъ словомъ «Mysteries». Объ очищеніи передъ доступомъ къ богослуженію въ храмѣ см. C I A, 3, 1, 73 и сл., гдѣ находятся отдѣльныя предписанія для храма Мена-Тирана въ Лавріи (Аттика), напр., «не вводить неочищеннаго», и гдѣ приводятся различные фазисы очищенія. Ср. Reinach, «Traité d'Epigr. Grecque», 134 и сл. относительно надписи Аданійской въ Мессеніи отъ 91 года до Р. Хр.; ср. еще Le Bas et Foucart, Inscr. du Peloponnèse, II, 5, стр. 161; и Sauppe, «Die Mysterieninschrift von Adania».

[5]) Tertullian, de baptismo, 5: Nam et sacris quibusdam, per lavacrum initiantur... ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt. Clem. Al., Strom., V, 4, 19, V, 11, 71 sq. Согласно этому, существовалъ обычай крещенія и оглашенія.

[6]) Постъ продолжался 9 дней, въ теченіе которыхъ извѣстные сорта мяса запрещались. Lobeck, Aglaophamus, 189 и сл.

Послѣ этого очищенія слѣдовала жертва, извѣстная подъ названіемъ σωτήρία, т.-е. спасительная жертва. На главную, публичную жертву каждый кандидатъ приносилъ отъ себя свинью [1]). Послѣ промежутка въ 2 дня начинались торжественныя жертвоприношенія и зрѣлища. Они открывались большою процессіею, въ которой каждый изъ посвященныхъ несъ большой горящій факелъ и пѣлъ громкія хвалебныя пѣсни въ честь Бога [2]). Изъ Аѳинъ отправлялись съ восходомъ солнца и прибывали въ Элевсинъ съ наступленіемъ ночи. На слѣдующій день здѣсь происходило грандіозное жертвоприношеніе. Послѣ этого слѣдовали 3 дня и ночи, въ продолженіе которыхъ посвященные принимали участіе въ жалобѣ Деметры по поводу исчезновенія ея дочери и прерывали свой постъ лишь для того, чтобы пить мистическій κυκεών, т.-е. напитокъ изъ муки, воды и толченой мяты, и ѣсть священное печеніе [3]).

Въ ночные часы происходили мистическія игры, т.-е. сценическія представленія, въ которыхъ драма разыгрывалась символически и наглядно. Факелы тушились, и люди стояли внѣ храма въ молчаніи и темнотѣ. Вдругъ открывались двери, сверкалъ яркій свѣтъ, и передъ публикою разыгрывалось представленіе о Деметрѣ и Корѣ, утрата дочери, странствія матери, рожденіе ребенка. Пьеса изображала землю въ смѣнѣ временъ года, являясь поэмою природы, и воспроизводила зрѣлище, которое повторяется каждый годъ, зрѣлище лѣта, зимы и весны. Каждую зиму плоды, цвѣты и сѣмена погружаются въ темную могилу, и каждую весну они пробуждаются къ новой жизни. Каждую зиму земля въ горѣ оплакиваетъ свое утраченное дитя, но надежды человѣка направляютъ его взоръ впередъ на молодые весенніе побѣги.

Пьеса, кромѣ того, была изображеніемъ человѣческой жизни, поэмою надежды на будущій міръ. Смерть уступаетъ мѣсто жизни. Благодаря purgatio animae, душа подготовляется для лицезрѣнія Бога. Крещеные и посвященные возвысились до новой жизни, и смерть не страшила ихъ болѣе. Сіяніе свѣта послѣ темноты и символическое сценическое изображеніе жизни боговъ были лишь предчувствіемъ будущей жизни [4]).

Это такъ ясно видно изъ одного мѣста Плутарха, что его нужно здѣсь привести[5]):

«Когда человѣкъ умираетъ, то онъ равенъ тѣмъ, которые посвящены въ мистеріи. Самое выраженіе для перваго, τελευτᾶν, соотвѣтствуетъ слову, обозначающему послѣднее, τελεῖσθαι. Вся наша жизнь есть лишь цѣпь заблужденій, тяжелыхъ странствованій, долгихъ переходовъ по непроходимымъ дорогамъ безъ отдыха. Въ моментъ, когда мы покидаемъ жизнь, нами овладѣваетъ ужасъ, страхъ, трепетъ, боязнь и оцѣпенѣніе, выступаетъ предсмертный потъ, и все это подавляетъ насъ; но какъ только мы переступили предѣлъ, мы выходимъ въ свободную область, въ равнину, гдѣ раздаются сладостные звуки и пляска, гдѣ царитъ праздничное веселіе святыхъ словъ и образовъ. Тамъ людямъ, посвященнымъ и совершеннымъ, возвращается ихъ свобода, и каждый является властелиномъ

[1]) Существовало малое и большое посвященіе. «Закономъ предписано, чтобы тѣ, которые были допущены къ малому посвященію, имѣли доступъ и къ большому». Hippol., Philos. V, 8, ср. всю главу, а также гл. 9, 20.

[2]) Ср. Климентъ Алекс., Protrept., 12, 120: «О, поистинѣ священныя мистеріи! О, безпорочный свѣтъ! Мои факелы посылаютъ лучи къ небу, и я взираю на бога; я святъ, ибо я посвященъ. Богъ есть іерофантъ и запечатлѣваетъ того, кто посвященъ» и т. д. 2, 12: «Ихъ (т.-е. Деметры и Персефоны) странствованія, похищеніе и горе празднуются Элевсиномъ съ факельными шествіями». Также Aelius Arist., or. XIX, 1, 422 Dindorf.

[3]) «Я постился; я осушилъ кубокъ» и т. д. Clemens Alex., Protrept., 2, 21.

[4]) Ср. Aelius Aristid., l. c., 1, 421, о пожарѣ храма въ Элевсинѣ. Благо, которое каждый извлекалъ изъ празднества, не ограничивалось одною только здѣшнею жизнью, но участіе въ немъ гарантировало имъ и то, что они и за гробомъ не обрѣтались во тьмѣ и нечистотѣ, какъ непосвященные.

[5]) У Стобэя, Florileg., 120, 28 (3, 465 sq., Gaisford). Ср. F. Lenormant, Contemp. Review, Sept., 1880, p. 430.

ея и празднуетъ возвышеннѣйшія мистеріи съ головою, увѣнчанною миртами, общается съ праведными и чистыми душами и взираетъ внизъ на нечистую толпу непосвященныхъ, которые погрязли въ трясинѣ и туманѣ, благодаря страху передъ смертью и недостаточной вѣрѣ въ будущую жизнь, и которые влачатъ свою жизнь въ бѣдствіи».

Мистеріи не содержали въ себѣ догматическаго поученія; можетъ-быть, вообще, не произносилось ни одного слова,—все сводилось къ символическому представленію [1]), происходившему при полномъ молчаніи. Надъ всѣмъ этимъ носилось нѣчто высшее, взиравшее на всѣхъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, на каждаго въ отдѣльности, который, такимъ образомъ, лично участвовалъ въ этой высшей жизни. Обаяніе и очарованіе зрѣлища утратились бы, если бы оно раскрывалось всему міру [2]). Вліяніе этого культа на посвященныхъ сказывалось въ измѣненіи какъ характера ихъ, такъ и отношенія ихъ къ богамъ. Благодаря посвященію, люди получали доступъ къ лучшей будущей жизни: «Трижды блаженъ, кто уходитъ сюда, узрѣвъ эти мистеріи; онъ одинъ обладаетъ жизнью, на долю же другихъ выпадаетъ горе» [3]).

2) Со временемъ прибавились новые миѳы и новыя формы богослуженія. Нелегко провести опредѣленную границу между различными мистеріями (если понимать это слово въ болѣе тѣсномъ смыслѣ) и богослужебными формами, существовавшими рядомъ съ ними. Онѣ носили общее названіе мистерій; но, кромѣ того, въ одной нехристіанской римской катакомбѣ имѣется замѣчательное синкретистическое изображеніе, на которомъ элементы греческихъ мистерій Деметры смѣшаны съ культомъ Сабазія и Митры, и притомъ такъ, что, очевидно, и богослужебныя формы носили такой же смѣшанный характеръ [4]). Для этихъ культовъ существовало тоже посвященіе, и они имѣли своей цѣлью также очищенную религію. Условіе для доступа гласило: «Не позволяйте посвященному собранію религіознаго союза входить сюда, если онъ не обладаетъ чистотою, благочестіемъ и добротою». Но здѣсь дѣло уже не предоставлялось совѣсти отдѣльныхъ лицъ, а каждый долженъ былъ подвергнуться испытанію у завѣдующихъ и пріобрѣсти ихъ удостовѣреніе [5]). Но главное содержаніе этихъ собраній составляло не столько посвященіе, сколько слѣдующее за нимъ жертвоприношеніе и общая трапеза. Жертвенные дары доставлялись отдѣльными лицами и потомъ сообща приносились богамъ на «священной трапезѣ», какъ это иногда называлось. Слуги (діаконы) распредѣляли дары, а на остатки послѣ раздѣленія имѣлъ право тотъ, кто совершалъ жертвоприношеніе. Въ одномъ религіозномъ союзѣ, въ ликійскомъ Ксанѳѣ, правила котораго сохранились благодаря надписи, приносившій жертву имѣлъ право на половину всѣхъ приношеній. Слѣдовавшее за этимъ празднество было попыткою установить дѣйствительное общеніе [6]). Въ этомъ сказывалось, какъ и въ хри-

---

[1]) Synesius, De Dione, 10 (p. 48 A. Petav.) Но, вѣроятно, μυσταγωγοί частнымъ образомъ просвѣщали подчиненныя имъ группы.

[2]) Ср. Lenormant, Contemp. Review, Sept., 1880, p. 414 сл.

[3]) Софоклъ, fr. 719 (ed. Dind.); также Пиндаръ, fragm. thren. 8 (Momms.); Цицеронъ, Leges II, 14, 26; Платонъ, Горгій, 47 (p. 493 B); Федонъ, 13 (p. 69 C.). Посвященные были обязаны устраивать свою жизнь на землѣ соотвѣтственно посвященію. Lenormant, указ. соч., стр. 429 сл. Въ позднѣйшее время вмѣсто «устраивать» обыкновенно говорилось «усовершенствовать»: Sopatros у Walz, Rhetor. Graeci, 8, 114.

[4]) См. Garrucci, «Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Praetextat», Парижъ, 1854.

[5]) Прежде чѣмъ кто-нибудь становился τέλειος, ему приходилось подвергаться довольно пространной и продолжительной процедурѣ. Тертулліанъ, adv. Valent., 1, говоритъ, что проходило 5 лѣтъ, прежде чѣмъ кто-нибудь дѣлался τέλειος.

[6]) Наиболѣе тщательно описаніе празднества арвальскихъ братьевъ въ Римѣ. Ср. Henzen, Acta fratrum Arvalium.

стіанское время, стремленіе къ общественности и, вмѣстѣ съ тѣмъ, стремленіе къ общенію съ Богомъ.

Въ теченіе первыхъ христіанскихъ вѣковъ существовало громадное количество мистерій и родственныхъ имъ религіозныхъ обществъ [1]) въ восточной части имперіи. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ заключались элементы, которые приводили христіанъ въ ужасъ, и противъ которыхъ христіанскіе апостолы высказывались съ сильнымъ неодобреніемъ [2]), Съ другой стороны, нѣкоторыя изъ этихъ обществъ преслѣдовали тѣ же цѣли, какъ само христіанство, т.-е. почитаніе чистаго божества, безупречный образъ жизни и развитіе духа братства [3]). Это были элементы великаго религіознаго пробужденія, отличавшаго ту эпоху [4]).

В. Мистеріи и церковь.

Когда рядомъ съ широкимъ кольцомъ уже существующихъ союзовъ начала развиваться новая группа общинъ, которыя постоянно отбивали членовъ у первыхъ и принимали ихъ въ свою среду, то было неизбѣжно, что эта группа стремилась ассимилироваться съ первыми, причемъ, съ одной стороны, ассимилировались отдѣльные члены, съ другой же—заимствовались нѣкоторые элементы существующихъ уже раньше союзовъ [5]). Такъ это и случилось на самомъ дѣлѣ. Можетъ-быть, послѣднее обстоятельство придавало христіанскимъ общинамъ болѣе таинственный характеръ, чѣмъ онѣ раньше имѣли. Мы не имѣемъ никакихъ доказательствъ сколько-нибудь таинственнаго характера христіанства въ первыя времена. Проповѣдь къ обществу велась открыто; чистота культа охранялась извѣстными нравственными преградами, которыя регулировали доступъ къ нему; обрядовая сторона была проста, а ученіе явно. По прошествіи нѣкотораго времени это измѣнилось: нѣкогда публичная и общедоступная вѣра стала мистеріею, и появились ученія, которыя не высказывались въ присутствіи непосвященныхъ [6]). Но вліяніе мистерій и аналогичныхъ имъ культовъ на

---

[1]) Слово μύσται употребляется для членовъ религіознаго союза въ Теосѣ (надпись въ Bulletin de Corresp. Hellénique, 1880, p. 164), а также для римскихъ монархіанъ. Epiphan., h. 55, 8. Ср. Harnack, «Dogmengesch.», I, 2, 628.

[2]) Clemens Alex., Protrept. 2. Hippol., Philos. I prooem, ср. Philo, de sacrific. 12 (2, 260).

[3]) Другая аналогія между ними и христіанами—страхъ передъ наказаніемъ въ будущемъ. Кельсъ у Оригена, Contra Cels. VIII, 48. Оригенъ не оспариваетъ этого взгляда, но указываетъ на большее напряженіе нравственныхъ силъ въ христіанствѣ и видитъ въ этомъ доказательство его истинности. Онѣ давали, можетъ-быть, и знаніе Божества. Существуетъ надпись діонисовыхъ художниковъ въ Ниссѣ, изъ эпохи Антониновъ, въ честь человѣка, который былъ θεόλογος при Пергамскихъ храмахъ; онъ былъ θαυμαστὸς θεόλογος и τῶν ἀποῤῥήτων μύστης: Bulletin de corresp. Hellén., 1885, p. 125, 1. 4; ср. Porphyrius у Евсевія, Praepar. Evang. V, 14. 5.

[4]) Это пробужденіе выражалось въ различныхъ формахъ, ср. Harnack, «Dogmengesch». 1, 2, 101.

[5]) Сходные обряды встрѣчаются какъ въ христіанской церкви, такъ и во вновь возникавшихъ религіяхъ. Іустинъ говоритъ, что благодаря демоническому внушенію обрядъ причастія воспроизводился въ мистеріяхъ Митры. Apol. I, 6). Тертулліанъ указываетъ на это, какъ на доказательство власти діавола: de praeser. 40, 1. Кельсъ говоритъ даже о μυστήρια и τελεταί Митры и другихъ. Origen., Contra Cels.; VI, 22.

[6]) Упрекъ въ таинственности, который Кельсъ дѣлаетъ христіанскимъ общинамъ (Orig., Contra Cels., I, 1; ср. Keim, Celsus, стр. 3) былъ бы невозможенъ въ апостольскій вѣкъ. Оригенъ соглашается съ тѣмъ, что въ христіанствѣ существуютъ ученія экзотерическія и эсотерическія (Contra Cels., I, 7) и оправдываетъ это примѣромъ философіи и мистерій. Относительно возник-

христіанство сказалось не только въ общихъ чертахъ; мистеріи преобразовали и нѣкоторые важные пункты христіанскихъ таинствъ крещенія и причастія, т.-е. обрядъ доступа въ общину при посредствѣ символическаго очищенія, и обрядъ совмѣстной трапезы для выраженія единенія. Сначала мы разсмотримъ крещеніе, затѣмъ причастіе, въ ихъ простѣйшемъ видѣ, а послѣ этого попытаемся доказать, что элементы, встрѣчающіеся лишь въ позднѣйшей формѣ этихъ таинствъ, находились раньше въ вышеупомянутыхъ нехристіанскихъ общинахъ.

1) Крещеніе. Въ древнѣйшее время крещеніе слѣдовало непосредственно за обращеніемъ въ вѣру; обрядъ былъ очень простъ и, повидимому, для исполненія его не требовалось даже особаго должностного лица.

Объ этомъ свидѣтельствуетъ апостольская исторія. Люди, обратившіеся въ день Пятидесятницы, увѣровавшіе послѣ проповѣди Филиппа въ Самаріи, эѳіопскій казначей, Корнелій, Лидія, тюремщикъ въ Филиппахъ, а также и вновь обращенные въ Коринѳѣ и Ефесѣ,—всѣ они получили тотчасъ крещеніе послѣ того, какъ признали Іисуса Христа за Мессію [1]). Изъ апостольской исторіи видно и то, что обрядъ представлялъ собою простое крещеніе водою.

О болѣе поздней, но все еще весьма древней точкѣ зрѣнія, обнаруживающей, тѣмъ не менѣе, уже замѣтное уклоненіе, свидѣтельствуетъ «Ученіе двѣнадцати апостоловъ [2]): 1) Здѣсь еще нѣтъ рѣчи объ особомъ должностномъ лицѣ, совершающемъ крещеніе, напротивъ, неопредѣленное выраженіе «исполняющій крещеніе» (ὁ βαπτίζων) исключаетъ ограниченіе этого акта особымъ лицомъ; 2) единственная упоминаемая составная часть обряда—это вода; 3) предварительное обученіе подразумѣвается, но опредѣленный срокъ подготовленія еще не установленъ; 4) крещенію предшествуетъ обязательный постъ.

Вотъ простые элементы древнѣйшаго христіанскаго крещенія. Дальнѣйшее развитіе его скрыто отъ насъ, подобно рѣкѣ, совершающей свое теченіе нѣкоторое время подъ землей, но когда оно вновь появляется на свѣтъ, то въ немъ видно уже начало огромныхъ измѣненій позднѣйшихъ временъ.

Прежде всего измѣнилось само названіе.

Со времени Іустина мученика крещеніе получило названіе, прямо перешедшее изъ греческихъ мистерій, а именно «просвѣщеніе» (φωτισμός, φωτίζεσθαι) [3]), и это слово стало съ тѣхъ поръ постояннымъ terminus technicus [4]).

Слово «печать» (σφραγίς), взятое изъ мистерій [5]), а также и изъ чужихъ культовъ, частью примѣнялось къ тѣмъ, которые выдержали уже свое испытаніе и были consignati,

---

новенія этого представленія о христіанскомъ ученіи, которое въ извѣстныхъ пунктахъ возвышается надъ массами вѣрующихъ, ср. валентиніанъ у Тертулліана, adv. Valent. 1, гдѣ прямо проводится параллель между этими ученіями и мистеріями; сюда же относится раздѣленіе людей на два класса, πνευματικοί и ψυχικοί или ὑλικοί у гностиковъ (Harnack, «Dogmengesch.», 1, 2, 222); ср. Ипполита, Philosoph. proem. (p. 4), гдѣ Ипполитъ осуждаетъ τὰ ἀπόρρητα μυστήρια еретиковъ. Однако, эта таинственность нашла прочный пріютъ въ церкви! Ср. Cyrill. Hieros., Catechos. VI, 30; Augustin. in PS. CIII s. 1, (homil. XCVI in Joann.) Theodoret, Quaest. XV in Num; Dialog. II. (Inconfusus) 4, 83 sg). Chrysost., homil. XIX, 2 in Matth. Доводы Созомена, мотивирующіе его отказъ отъ никейской формулы (h. C. I, 20, 3), интересны по способу выраженія и доказательствъ.

[1]) Дѣян., 2. 38, 41; 8, 12 сл., 36, 38; 10, 47 сл.; 16, 15, 33; 18, 8; 19, 5.

[2]) Didache 7.

[3]) Justin., Apolog. I, 61 (ср. Otto, Corp. Apologet. 1, 3, 168 прим. 16). Engelhardt, Christent. Justins d. M. 102 сл.

[4]) Clemens Alex., Paedag. I, 6, 26. Canon 47 Syn. Laodic. (y Bruns, Canones 1, 78). Gregor. Nazianz., Orat. XL, I (11, 691 B). Поэтому οἱ φωτιζόμενοι суть подготовленные для принятія крещенія, οἱ φωτισθέντες—крещеные; ср. Cyrill. Hieros., Catech. XIII, 21 (p. 193 Bened.) и др. мѣста.

[5]) Ср. Lobeck, Aglaopham. 36; ср. 31 сл.

какъ называетъ ихъ Тертулліанъ [1]), частью къ тѣмъ, которые дѣйствительно носили на лбу печать въ знакъ того, что они принадлежали отнынѣ новому господину [2]).

Выраженіе μυστήριον употребляется для крещенія [3]) и вмѣстѣ съ нимъ входитъ въ употребленіе цѣлый рядъ termini technici, которые еще были неизвѣстны апостольской церкви, но въ мистеріяхъ были обычными, и которые могутъ быть объяснены только изъ этихъ своеобразныхъ представленій и обрядовъ. Такъ, напр., встрѣчаются слова, обозначающія церемоніалъ или актъ посвященія, μύησις [4]), τελετή [5]), τελείωσις [6]), μυσταγωγία [7]); или должностное лицо, напр., μυσταγωγός [8]), или окрещаемаго—μυσταγωγούμενος [9]), μεμυημένος, μυηθείς, а некрещенаго ἀμύητος [10]). Въ этой терминологіи скорѣе сказывается вліяніе мистерій, чѣмъ Новаго Завѣта [11]).

Во-вторыхъ, измѣнился с р о к ъ, что также обусловливалось измѣнившимся воззрѣніемъ на актъ крещенія. Вмѣсто того, чтобы совершить его непосредственно послѣ обращенія, онъ откладывался до конца продолжительнаго подготовительнаго періода, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже до конца жизни [12]). Христіане распадались на два класса, уже крещеныхъ и некрещеныхъ. Тертулліанъ считаетъ признакомъ еретиковъ, что они не соблюдаютъ этого различія: «остается неизвѣстнымъ, кто у нихъ оглашенный и кто настоящій христіанинъ»; они лишь слушатели и «уже принимаютъ участіе въ молитвахъ»; «у нихъ оглашенные признаются совершенными прежде, чѣмъ они еще вполнѣ просвѣщены (edocti)» [13]). Василій ссылается на обычай, господствовавшій въ мистеріяхъ, объясняя, почему оглашенные не присутствовали при богослуженіи [14]). Если удастся доказать, что измѣненіе названій явилось подъ вліяніемъ мистерій, то станетъ явнымъ,

---

[1]) Tertull., Apolog., 8; ср. adv. Valent. 1.

[2]) Относительно печати при крещеніи ср. Clem. Alex., Strom. II, 3, 11; Quis div. salvet. 42 (3, 419,7 Dind. у Euseb., Vita Const. I, 4, 62. Cyrill. Hierosol., Catech. III; Gregor. Nazianz., Orat. XL, 4; Orig., Contra Celsum VI, 27. Относительно употребленія метафоръ и выраженій, обозначающихъ запечатлѣваніе, просвѣтлѣніе, посвященіе и перешедшихъ изъ мистерій, ср. Clemens Alex. Protrept. 12, 119 сл. Послѣдствіемъ крещенія является просвѣтлѣніе, совершенство, Paedagog. I, 6, 26. Поэтому существовало различіе между грѣхами, совершаемыми до и послѣ крещенія (т.-е. послѣ просвѣтлѣнія). Stromat. II, 13, 56. Древнѣйшія свидѣтельства для σφραγίς собраны Гарнакомъ въ примѣчаніяхъ къ 2 Clem. 7. 6 (Patres Apostol. 1, 1, 168 sq.), ср. также Cyrill. Hieros, Catech. XVIII, 33 (p. 301 Bened.).

[3]) Gregor. Nazianz., Orat XXXIX. 1. Chrysost., hom. LXXXV, 3 in Joann. 19, 34. Sozomen. h. e. VII. 8, 6.

[4]) Sozomen., h. e. I, 3, 5.

[5]) Dionys. Areop., de eccl. hierarch. 3 (1, 42 A. Corder).

[6]) Clem. Alex., Paedag. I, 6, 27 (p. 114). Athan., or. contra Arian. II 42 (1, 404). Gregor. Nazianz., Orat. XL (648 Bened.) Dionys. Areop., l. c.

[7]) (Chrys., hom XCIX). Theodoret., in Cantic. I (2, 30).

[8]) Dionys. Areop., De eccl. hierarch. I, 1. Myst. Theolog. 1, 2.

[9]) Chrysost., hom. I, 8, in Acta apost. (9, 13 B) hom. I ad illum. (2, 226 E. и др.). Sozom., h. e. II, 17, 9.

[10]) Sozom., h. e., I, 3, 5; II, 7, 8; IV 20, 3; VI, 38, 15, VII 8, 7 и т. д. Эти примѣры никоимъ образомъ не исчерпываютъ того, что можно извлечь для взаимоотношеній изъ языка, и не рисуютъ даже приблизительной картины тѣхъ представленій, которыя связаны съ названными словами и заимствованы церковью въ ея теоріи и практикѣ крещенія изъ мистерій. Но они могутъ способствовать выясненію развитія и характера этого родства.

[11]) Относительно вліянія мистерій на языкъ и метафоры Нов. Зав. ср. 1 Кор. 2, 6 сл.; ср. Посл. къ Евр. 6, 4.

[12]) Constit. Apostol., VIII, 32. Ср. вышеприведенныя цитаты изъ Клим. Алекс. и др. (стр. 213, прим. 1). См. Bingham, Origines, XI, 6, 1 sqq. (4, 336 sqq. lat. ed. Grischovius).

[13]) Tertull., De praescr. haeret. 41, 2, 4. Ср. Epithan. haer. 41, 3. Constit. Apost. VIII, 12.

[14]) Basil., de spiritu sancto 66. Ср. Origen. contra Cels. III 59 sq. Ср. Dict. Ch. Antiq. «Disciplina Arcani».

почему къ крещенымъ и некрещенымъ стали примѣняться тѣ же названія, которыя употреблялись въ мистеріяхъ для соотвѣтствующаго различія между посвященными и непосвященными; должностное лицо называлось μυσταγωγός, окрещаемые—μυσταγωγούμενοι. Я придаю значеніе этимъ общимъ соображеніямъ и особенно переносу выраженій для того, чтобы доказать, что связь между мистеріями и таинствами не является лишь странной случайностью. Сказанное объ измѣненіи названій и представленій подтверждается еще поразительною параллелью, которую можно прослѣдить на дальнѣйшихъ послѣдствіяхъ какъ мистерій, такъ и крещенія. Масса мелкихъ доказательствъ подкрѣпляетъ приведенныя уже выше данныя.

Подобно тому, какъ допущенные къ созерцанію мистерій знали особую формулу или пароль, σύμβολον или σύνθημα, такъ и у оглашенныхъ существовала формула, которая давалась имъ въ послѣдніе дни ихъ катехумената, т.-е. формула крещенія и «Отче нашъ» [1]). Въ западномъ ритуалѣ traditio symboli занимаетъ важное мѣсто во всемъ торжествѣ. Для этого существовалъ особый обрядъ, а именно это сообщеніе происходило за недѣлю или за 10 дней до великаго праздника крещенія въ пасхальный вечеръ. Обыкновенно «Отче нашъ» и «Вѣрую» считались тайной и мистеріей. До настоящаго времени техническимъ выраженіемъ для этого служитъ σύμβολον или лозунгъ.

Иногда новокрещенные тотчасъ послѣ крещенія получали причастіе, подобно тому, какъ посвященнымъ въ Элевсинѣ тотчасъ же послѣ однодневнаго поста разрѣшалось пить мистическій κυκεών и ѣсть священное печеніе.

Крещеные иногда увѣнчивались цвѣтами, подобно тому какъ и посвященные въ Элевсинѣ носили мистическій вѣнокъ. Хотя этотъ обычай былъ мѣстнымъ, однако, онъ до новаго времени господствовалъ еще въ Александріи, о чемъ упоминаетъ Ванслебенъ [2]).

Подобно тому, какъ боги взирали на посвященіе при сіяніи свѣчей, такъ и христіанское крещеніе, по описанію Іоанна Златоуста, совершалось при сіяніи пасхальнаго вечера [3]). Кириллъ описываетъ одѣтую въ бѣлое толпу крещеныхъ, приближающуюся къ церковнымъ дверямъ, гдѣ свѣчи превращаютъ мракъ въ день.

Крещеніе совершалось не во всякое время и не во всякомъ мѣстѣ, но лишь въ большихъ церквахъ и обыкновенно только разъ въ году, въ пасхальный вечеръ, хотя иногда допускалось и въ Пятидесятницу. Древній обычай, выраженный словами: «вотъ вода; что препятствуетъ мнѣ креститься?» (Дѣянія, 8, 36), сталъ ритуаломъ, напоминавшимъ каждый разъ соотвѣтствующіе обряды мистерій. Я представлю въ краткомъ очеркѣ церемоніалъ, практиковавшійся въ Римѣ въ IX вѣкѣ [4]). Приготовленіе продолжалось бо́льшую часть весны; готовящіеся къ крещенію подвергались испытанію и получали свидѣтельство; затѣмъ они постились, и имъ сообщались символы, т.-е «Вѣрую» и «Отче нашъ». Въ пасхальный вечеръ, съ сумерками, они собирались въ церкви св. Іоанна на Латеранѣ, гдѣ торжественно произносились заклинаніе и отреченіе отъ дьявола, причемъ примѣнялся древній ритуалъ. Папа и священники выходили въ облаченіяхъ, какъ для мессы; передъ ними несли свѣчи, которыя папа благословлялъ. Послѣ этого слѣдовало чтеніе Св. Писанія и пѣніе псалмовъ. Затѣмъ процессія подъ звуки распѣваемой литаніи приближалась къ большой купели; вода благословлялась, и крещенные выходили изъ нея снабженные знакомъ креста; затѣмъ они подводились къ папѣ, который облекалъ ихъ въ бѣлую одежду и запечатлѣвалъ знакъ креста на ихъ лбу. По-

---

[1]) См. выше и Dict. Ch. Antiq. статьи «Baptism», «Catechumens» (особ. р. 318) и «Creed».

[2]) Vansleben, «Histoire de l'église d'Alexandrie», 1677, p. 205.

[3]) Chrysost., de bapt. Christi 4 (2, 374 Montf.). Ср. также procatechesis Кирилла Іерусал. (стр. 1 сл.).

[4]) Mabillon, Comm. praev. ad ord. Roman. in Museum Italicum, 2, XCIX.

томъ они становились въ обширный кругъ, причемъ каждый держалъ свѣчу; зажигалось большое количество свѣчей, свѣтъ которыхъ, по словамъ одного греческаго отца церкви, все время наполнялъ ночь сіяніемъ. Это знаменовало начало новой жизни. Потомъ служилась обѣдня, и символически изображалась крестная жертва; здѣсь чаша наполнялась только для новокрещенныхъ, но не виномъ, а молокомъ и медомъ, чтобы, по словамъ древняго писателя, они понимали, что вступили въ обѣтованную страну. Въ древнемъ пасхальномъ церемоніалѣ существовала одна деталь, упоминаніе о которой часто воспрещалось. Она заключалась въ томъ, что на алтарѣ приносился въ жертву ягненокъ, и употреблялись печенія въ формѣ агнца [1].—Это тотъ же ритуалъ, который встрѣчался намъ уже въ мистеріяхъ. Въ Элевсинѣ толпа очищенныхъ видѣла блескъ свѣчей, и въ этомъ свѣтѣ ей представлялся символъ жизни, смерти и воскресенія.

2) Крещеніе подпало подъ вліяніе греческаго ритуала, но не въ меньшей степени это относится и къ причастію. Составные элементы послѣдняго, въ ихъ древнѣйшемъ видѣ, мы представимъ здѣсь особо, помимо соотвѣтствующихъ мѣстъ въ Новомъ Завѣтѣ, такъ какъ на основаніи послѣднихъ ни одинъ разумный человѣкъ не станетъ строить своихъ доказательствъ, какъ бы эти мѣста сами по себѣ ни были достовѣрны; взятыя же въ отдѣльности, они могутъ вызвать различныя толкованія.

Не-библейскія данныя сводятся къ слѣдующему:

1) «Ученіе двѣнадцати апостоловъ» содержитъ въ себѣ такое описаніе [2]:

Благодареніе за чашу: «Благодаримъ Тебя, Отецъ нашъ, за святой виноградъ Твоего раба Давида, который Ты открылъ намъ черезъ Твоего раба Іисуса. Слава Тебѣ во вѣки».

Благодареніе за хлѣбъ: «Благодаримъ Тебя, Отецъ нашъ, за жизнь и познаніе, которое Ты намъ открылъ черезъ раба Твоего Іисуса. Слава Тебѣ во вѣки».

Послѣ благодаренія приступали къ ѣдѣ и питью. Но никто не могъ ѣсть и пить, пока не былъ крещенъ во имя Господа. Послѣ трапезы произносилась другая благодарственная и просительная молитва.

Въ Апостольскихъ конституціяхъ [3], ведущихъ насъ на слѣдующую ступень, встрѣчается не совсѣмъ полное изложеніе, часто остававшееся безъ надлежащаго вниманія. Послѣ чтенія Св. Писанія и поученія дьяконъ обращается къ собравшимся съ воззваніемъ, живо напоминающимъ воззваніе въ началѣ мистерій: «Есть ли здѣсь кто-нибудь, кто имѣетъ жалобу противъ другого? Обрѣтается ли кто-нибудь здѣсь въ лицемѣріи (ἐν ὑποκίρσει)?»

Слѣдующую ступень въ развитіи мы находимъ тоже въ Апостольскихъ конституціяхъ [4]. Она характеризуется тѣмъ, что оглашенные и кающіеся выходили подобно тому, какъ непосвященные и нечистые не имѣли доступа къ греческимъ мистеріямъ.

Это ясно обозначаемое различіе между оглашенными и крещенными, которое поддерживалось, вѣроятно, и философскимъ различіемъ между «успѣвающими» и «совершенными», продолжалось до тѣхъ поръ, пока, вслѣдствіе извѣстныхъ вліяній, разсмотрѣніе которыхъ не входитъ въ нашу задачу, обычай крещенія дѣтей не положилъ конца дальнѣйшему существованію этого дѣленія [5].

---

[1]) Это былъ одинъ изъ тѣхъ пунктовъ, противъ которыхъ протестовали греки во время переговоровъ IX вѣка.

[2]) Didache, 9.

[3]) Constit. Apost., II, 57 (p. 87 Lagarde); cp. VIII, 5 (p. 239, 17 sqq.).

[4]) Constit. App., VIII, 12 sq. (p. 258).

[5]) Origenes, contra Cels., III, 59. Участники эхваристіи называются οἱ τελεσθέντες (Chrysost. de comp. ad Demetr., I, 6 (1, 152 Montf.) и οἱ μεμυημένοι (Chrysost., hom. VI, 3, de beat. Phil. [1, 498 B], hom., XVII, 4, in ep. ad Hebr., 10 [12, 169 B]). Подраздѣленія и различія существовали также въ кругу самихъ посвященныхъ. Const. Ap., VII, 44; VIII, 13.

На позднѣйшей ступени развитія священный столъ называется алтаремъ, а разставленныя на немъ жертвенныя приношенія, изъ которыхъ вѣрующій получаетъ свою долю, называются мистеріями [1]).

Представленіе о столѣ какъ алтарѣ возникло позже середины II вѣка [2]). У апостольскихъ отцовъ это названіе употребляется для еврейскаго алтаря, у Игнатія же—въ христіанскомъ смыслѣ, но совершенно въ видѣ метафоры [3]). Нужно замѣтить, что въ Апостольскихъ конституціяхъ говорится о θυσία (B. II), но не о θυσιαστήριον [4]). Употребленіе этого послѣдняго слова не древнѣе, вѣроятно, эпохи Евсевія [5]).

Еще болѣе позднему времени принадлежитъ обозначеніе составныхъ частей обряда словомъ μυστήρια [6]). Послѣ того, какъ оно появилось, оно и осталось въ употребленіи, равно какъ и латинское выраженіе sacramentum.

Взглядъ на священника, о которомъ я здѣсь не намѣренъ подробнѣе распространяться, также, очевидно, обусловливался вліяніемъ мистерій и религіозныхъ союзовъ.

Наиболѣе зрѣлую форму развитія или перенесенія идеи мы находимъ у великаго писателя-мистика конца V вѣка, у котораго всѣ христіанскіе обряды обозначены выраженіями, исключительно употреблявшимися въ мистеріяхъ. Крайность, до которой онъ дошелъ въ этомъ смыслѣ, можетъ-быть, составляетъ особенность этого писателя, но, во всякомъ случаѣ, онъ сознавалъ свою солидарность съ вѣкомъ, и вліяніе его на позднѣйшую эпоху должно быть отмѣчено какъ важный факторъ въ исторіи христіанской мысли. Немного найдется католическихъ трактатовъ о причастіи и душеспасительныхъ сочиненій, въ которыхъ не отразились бы мысли этого писателя [7]).

Приведемъ описаніе самого причастія. «Всѣ прочія посвященія несовершенны сравнительно съ этимъ. Завершеніемъ и вѣнцомъ всѣхъ другихъ является участіе въ теархическихъ мистеріяхъ всѣхъ посвященныхъ. Ибо хотя общій аттрибутъ всѣхъ прочихъ іерархическихъ установленій заключается въ томъ, что они дѣлаютъ посвященнаго участникомъ божественнаго свѣта, но причастіе одно открываетъ ему видѣніе, благодаря мистическому свѣту котораго человѣкъ какъ бы удостоивается созерцанія (ἐποψίαν) всего

---

[1]) Древнѣйшія жертвоприношенія у Иринея, IV, 17, 5, гдѣ онъ говоритъ о Христѣ: suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis, и церковь приноситъ primitias suorum munerum in novo testamento ei, qui alimenta nobi praestat. Жертвенный столъ въ языческомъ храмѣ игралъ важную роль, и на немъ находились дары: Th. Homolle въ Bullet. de Corresp. Hellénique, 1882, 118. Для эвхаристіи какъ мистеріи ср. φρικωδεστάτη τελετή Chrysost., de sacerdot., III, 4 (1, 382). Хрисостомъ безъ оговорки основываетъ свои аргументы на томъ воззрѣніи, что это мистеріи, de bapt. Christi, 4 (2, 375. Ср. Gregor. Naz., Orat., XLI, 12. Concil. Laodic. can., 7 (1, 74 Bruns).

[2]) Оно встрѣчается, напр., у Хрисостома, hom. in II Cor., V, 3 (10, 470 B).

[3]) Ignat. ep. ad. Ephes., 5, 2, и примѣчаніе Lightfoots'a. Ср. ep. ad Trall., 7, 2, ad Philad. 4, ad Magnes., 7, 2, ad. Rom., 2, 2.

[4]) Constit. Ap., II, 77 (p. 8 Lagarde). См., впрочемъ, θυσιαστήριον въ переносномъ значеніи III, 6; IV, 3.

[5]) Euseb., h. e., X, 4, 44.

[6]) Isidor. Pelus., epist., III, 340; также IV, 181. Ср. Chrys. de comp. ad Demetr., I, 6 (1, 132 A). Theodoret, dialog., II (4, 125 Schulze). Существовала освященная формула, про которую Василій говоритъ, что ни одинъ святой не записалъ ее: de spirit. sanct., 66 (3, 54 слл. у Ben.). Указавъ на то, что нѣкоторые ученія и обряды церкви записаны, онъ говоритъ что другіе переданы намъ отъ апостоловъ какъ тайна; къ нимъ принадлежатъ и слова евхаристической молитвы.

[7]) У Діонисія Ареопагита (index s. v. ἱεράρχης, 1, 839 sq. Corder) епископы называются τελεσταί, ἱεροτελεσταί, τελεστάρχαι, μυσταγωγοί, τελεστουργοί, τελεστικοί; пресвитеры—φωτιστικοί, діаконы—καθαρτικοί, эвхаристія—ἱεροτελεστικωτάτη (de eccl. hier., 4). Діаконъ ἀποκαθαίρει τοὺς ἀτελέστους (5, 3), т.-е. погружаетъ ихъ въ воду; пресвитеръ φωταγωγεῖ τοὺς καθαρθέντας, т.-е. ведетъ крещенныхъ за руку въ церковь. Епископъ ἀποτελειοῖ τοὺς τῷ θείῳ φωτὶ κεκοινωνηκότας.

прочаго, что свято». Послѣ этого описывается ритуалъ. Священный хлѣбъ и освященная чаша ставятся на алтарь. «Затѣмъ святой первосвященникъ (ἱεράρχης) произноситъ освятительную молитву и объявляетъ всѣмъ священный миръ; вслѣдъ затѣмъ, какъ всѣ привѣтствуютъ другъ друга, заканчивается мистическое чтеніе священныхъ ролей. Первосвященникъ и священники моютъ свои руки водою; онъ становится посреди, передъ божественнымъ алтаремъ, окруженный священниками и избранными слугами. Первосвященникъ поетъ хвалебный гимнъ въ честь божественнаго подвига, освящаетъ святѣйшія мистеріи и съ помощью показываемыхъ символовъ даетъ видимое выраженіе тому, чью славу онъ восхваляетъ. Затѣмъ, указавъ на дары божественной жертвы, онъ пріобщается ихъ и приглашаетъ къ тому же и другихъ. Послѣ того, какъ всѣ пріобщатся и также и другіе получатъ свою долю отъ теархическаго пріобщенія, онъ заканчиваетъ обрядъ, произнося торжественную благодарственную молитву. Въ то время, какъ народъ преклоняетъ колѣна предъ тѣмъ, что лишь символъ божественнаго онъ самъ, какъ священникъ, въ чистотѣ своего богоподобнаго настроенія съ помощью теархическаго духа, приближается къ святымъ истинамъ мистерій, благодаря благословенному и духовному созерцанію» [1]).

Еще разъ указываю на то, что представленія, связанныя съ первоначальными обрядами, тожественны съ представленіями, которыми проникнуты мистеріи. Тенденція, замѣченная у Діонисія, со временемъ еще усилилась: на востокѣ эвхаристическая жертва вскорѣ стала совершаться за закрытыми дверьми. Преломленіе хлѣба, нѣкогда праздновавшееся въ домахъ, превратилось въ столь возвышенную мистерію, что взирать на нее могъ лишь самъ іерофантъ. Но представленіе, что молитва и мысли являются такъ же жертвоприношеніями, сохранилось у неоплатониковъ.

Остается коснуться еще двухъ, менѣе бросающихся въ глаза пунктовъ, хотя и интересныхъ, но менѣе достовѣрныхъ и потому менѣе важныхъ. Повидимому, употребленіе δίπτυχα, т.-е. памятныхъ дощечекъ въ воспоминаніе благодѣтелей и усопшихъ святыхъ, также являлось лишь продолженіемъ подобнаго же обычая, господствовавшаго въ религіозныхъ союзахъ [2]). Далѣе, обычное въ мистеріяхъ сіяніе свѣчей, вѣроятно, вызвало аналогичное же употребленіе свѣчей и во время причастія [3]).

Нѣтъ сомнѣнія, что если въ ритуалѣ таинствъ произошли значительныя измѣненія, причемъ новые элементы, внесенные въ нихъ, оказались тожественными съ тѣми, которые уже существовали въ родственныхъ и широко распространенныхъ богослужебныхъ формахъ, то между ними должна была существовать зависимость.

Это предположеніе получитъ еще бóльшую достовѣрность, если удастся констатировать, что новые элементы впервые появились и пріобрѣли свой характернѣйшій видъ въ тѣхъ христіанскихъ общинахъ, которыя по формѣ и духу ближе всѣхъ стояли къ эллинской культурѣ. Къ такимъ общинамъ принадлежали валентиніане, о которыхъ Тертулліанъ говоритъ именно въ этой связи [4]). О Симонѣ Магѣ мы читаемъ, что онъ припи-

---

[1]) Dionys. Areop., de eccles. hierarch. 3, 1, sq. (1, 244 sq.).

[2]) Въ постановленіи, упомянутомъ въ одномъ изъ прежнихъ примѣчаній между прочими видами почестей, оказываемыхъ Т. Элію Алквіаду, упоминается и то, что онъ долженъ быть первымъ записанъ на диптихѣ.

[3]) Ср. для богослужебнаго употребленія свѣчей описаніе храма Юпитера Капитолійскаго въ Арсиноѣ отъ 215 г., по Берлинскому папирусу (Hermes 20, 430 сл.).

[4]) Тертулліанъ (adv. Valentin. 1. Hippolyt, Phil. I prooem. V, 23 sq.) говоритъ, что у еретиковъ были мистеріи, которыя они открывали посвященнымъ лишь послѣ долгаго подготовительнаго періода и только взявъ съ нихъ присягу не распространять ихъ дальше. Такъ, напр., наасины (V, 8) или ператы (V, 17), у которыхъ мистеріи распространялись «подъ печатью молчанія». Юстиніане требовали присяги, прежде чѣмъ допускали къ тому, чего не видѣло «ничье око», и къ «питью живой воды» (V, 27).

сывалъ крещенію такое могущественное дѣйствіе, что благодаря ему одному всѣ крещеные получали вѣчную жизнь. Λούτρον ζωῆς понималось въ самомъ обширномъ смыслѣ, а именно такъ, что къ водѣ крещенія присоединяется еще огонь, спускающійся съ неба на всѣхъ, кто входитъ въ воду. Мало того, нѣкоторые ввели еще вторичное крещеніе [1]).

Далѣе маркосіанцы и нѣкоторыя валентиніановскія школы вѣрили, что вмѣстѣ съ крещеніемъ происходило полное отдѣленіе крещеныхъ отъ испорченнаго міра и освобожденіе для совершенной и вѣчной жизни. Другія школы прибавляли къ простымъ священнымъ актамъ обряды болѣе обыкновеннаго и конкретнаго характера [2]).

Такимъ образомъ, древняя вѣра въ силу мистерій вылилась въ христіанскую форму. О другихъ гностическихъ школахъ извѣстно, что онѣ не только считали христіанскую вѣру святою, но имѣли о ней подобныя же представленія, какъ посвященные о мистеріяхъ: «клянусь Всевышнимъ, Единымъ и Благимъ, что сохраню въ себѣ эти мистеріи и никому не открою ихъ». Послѣ этой клятвы каждому казалось, что онъ ощущалъ въ себѣ силу Божію, подобно тому, какъ это служило отличительнымъ знакомъ для доступа къ высшимъ мистеріямъ [3]). Послѣ произнесенія клятвы человѣкъ созерцалъ то, чего не видѣлъ ничей глазъ, слышалъ, чего не слыхало ничье ухо, пилъ живую воду. Крещеніе для нихъ, такимъ образомъ, являлось живымъ ключомъ, протекавшимъ рядомъ съ ними въ теченіе остальной ихъ жизни.

По всей вѣроятности, благодаря вліянію гностиковъ удлинился подготовительный періодъ для крещенія. Тертулліанъ говоритъ о валентиніанцахъ [4]), что срокъ испытанія ихъ продолжался долѣе, чѣмъ жизнь послѣ крещенія, а это вполнѣ соотвѣтствуетъ тому обычаю, который установился въ практикѣ жизни IV вѣка.

Вліяніе гностиковъ на крещеніе подтверждается тѣмъ фактомъ, что другой элементъ, внесенный несомнѣнно ими, пріобрѣлъ себѣ прочное мѣсто въ большинствѣ обрядовъ, а именно помазаніе миромъ, хотя происхожденіе его не ясно, и оно, вѣроятно, возникло не въ Греціи, а на Востокѣ. Существовало два типа помазанія, изъ которыхъ одинъ болѣе характеренъ для Востока, другой для Запада. Одинъ видъ—помазаніе миромъ при изгнаніи діавола передъ крещеніемъ и послѣ отреченія отъ діавола, другой же видъ—помазаніе при благодарственной молитвѣ, совершаемой тотчасъ послѣ крещенія, сначала пресвитеромъ, затѣмъ епископомъ, который клалъ печать на лбу окрещаемаго. Это различіе показываетъ, какъ глубоко, и все же естественно, было вліяніе гностическихъ системъ вмѣстѣ съ мистическими и магическими обрядами, обычными въ гностическихъ общинахъ и союзахъ, на практику и церемоніалъ церкви [5]).

---

[1]) Напр., Маркъ соединялъ его съ посвященіемъ въ высшія мистеріи (Ипполитъ VI, 41), а элькесаиты считали его очищеніемъ отъ тяжкихъ грѣховъ (Иппол., IX, 15).

[2]) Euseb, h. e., IV, 7, 9.

[3]) Hippol., Philos., V, 27, объ юстиніанцахъ. Ср. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 270.

[4]) Tertull., adv. Valent. 1.

[5]) Для восточнаго обычая ср. Cyrill. Hierosol., Catech. Myst., II, 3 sq. Тѣло окрещаемаго помазываютъ елеемъ при изгнаніи діавола, и это помазаніе, сопровождаемое возгласами и молитвой къ Богу, очищаетъ окрещаемаго отъ жгучихъ слѣдовъ грѣха и побуждаетъ его бѣжать отъ невидимыхъ злыхъ силъ. Ср. Constitt. App. VII, 22, 41; III, 15 sq., египетскій церковный режимъ с. 46 (ed. Tattam); ср. обратный переводъ Бэттихера (Делагарда) у Бунзена, Analecta Antenic. 2. 467 [у Achelis, Canones Hippolyti (Texte und Unters. 6, 4) стр. 99]. Ps. Clem. Recogn. III, 67. Chrysost., homil. VI 6, 4, in ep. ad Col. (11, 342): въ данномъ случаѣ передъ крещеніемъ и полное миропомазаніе.—Dionys. Areop., de eccl. hiearch. II, 7; Basil., de Spirit. Sanct. 66 (3, 55 Bened.).—Относительно различія древняго западнаго толкованія отъ восточнаго ср. Tertull., de baptism. 6 sq. de resurr. carn. 8, adv. Marc. I, 14. Cyprian, ep. 70. Для позднѣйшаго западнаго обряда, который восточнаго происхожденія, ср. Concil. Roman. 402, can. 8 (2, 278 Bruns); Ordo 6 ad fac. Catech. см. Martène, de ant. eccl. ritib. 1, 43 sq. Ср. 17. Theodulph. Aurel., de ord. bapt. 10: пома-

Помимо этихъ обрядовыхъ вопросовъ, гностики впервые пытались допустить измѣненіе элементовъ и въ матеріальномъ тѣлѣ и крови Христа. На существованіе такихъ представленій указываетъ Іустинъ Мученикъ [1]). Но это измѣненіе проводилось не очень настойчиво, о чемъ свидѣтельствуетъ то обстоятельство, что элементы считались не настолько святыми, чтобы нельзя было дотронуться до нихъ. Мало того, причастники брали ихъ съ собою на домъ или на работу. О Маркѣ мы читаемъ, однако, что, реалистически толкуя причастіе, онъ фактически превращалъ на глазахъ причастниковъ бѣлое вино въ кроваво-красное [2]).

Итакъ, общій взглядъ на христіанское богослуженіе сталъ инымъ [3]) подъ тѣмъ вліяніемъ, которое богослужебныя формы мистерій и родственныхъ культовъ того времени производили на христіанскіе обряды. Съ одной стороны, стремленіе къ церемоніалу, вызванное блескомъ греческихъ мистерій и культовъ, а, съ другой стороны, томленіе по болѣе чистой вѣрѣ и болѣе тѣсномъ единеніи; все это основывалось на общечеловѣческомъ влеченіи, которое и христіанство не могло заглушить. Оно въ насъ возродилось, и хотя это возрожденіе было лишь пробужденіемъ существовавшихъ ранѣе силъ, все же оно продолжаетъ жить и до сихъ поръ. Въ блестящемъ церемоніалѣ восточнаго и западнаго церковнаго богослуженія, въ сіяніи свѣчей, въ удаленіи центра всего торжества отъ глазъ толпы, въ процессіи несущихъ зажженныя свѣчи и поющихъ священные гимны,—во всемъ этомъ сохранились пережитки, въ нѣкоторыхъ случаяхъ гальванизированные остатки того, чего я не осмѣливаюсь назвать языческими церемоніями. Ибо, хотя эти послѣднія и являлись выраженіемъ менѣе просвѣщенной вѣры, но онѣ, во всякомъ случаѣ, были обращены къ Богу отъ сердца, не менѣе серьезно искавшаго Бога и жаждавшаго спасенія, чѣмъ мы сами.

ОДИННАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Corpus doctrinae, сводъ греко-христіанскихъ идей.

Цѣль настоящей лекціи показать, какъ подъ вліяніемъ греческой мысли того времени слово «вѣра», означавшее сначала просто довѣріе къ Богу, было перенесено на догматы отвлеченно-метафизическаго характера.

Греческія слова, означающія «вѣровать», употребляются въ Ветхомъ Завѣтѣ, главнымъ образомъ, въ смыслѣ «довѣрять», точнѣе «довѣрять какому-нибудь лицу». Они означаютъ довѣріе къ добротѣ, правдивости, искренности извѣстнаго лица и значеніе ихъ какъ нравственное, такъ и интеллектуальное. Этимъ словомъ выражается оцѣнка характера, и въ примѣненіи къ Богу оно означаетъ то же самое, что и въ отношеніи къ людямъ. Такъ, напр., Авраамъ вѣрилъ Богу, израильтяне также вѣрили Ему, видя гибель египтянъ въ морѣ. Въ этой вѣрѣ заключается и извѣстное интеллектуальное при-

заніе на груди около сердца и на спинѣ въ качествѣ символа для крещенія Святымъ Духомъ (въ отношеніи счастія или несчастія) (CPL 105, 229 sq). Isidor Hispal., de offic. eccl. II, 21: (Migne, CPL, 83, 814 sq.). Caesar. Arelat., sermo XXII.

[1]) Justin, Apol. I, 66.

[2]) Hippol., Philos.. VI, 39.

[3]) Тертулліанъ настаиваетъ на томъ (ad Scap. 2), что жертвою можетъ быть и простая молитва.

знаніе, какъ «вѣрить въ Бога» предполагаетъ признаніе того положенія, что Онъ существуетъ. Однако, этотъ оттѣнокъ былъ совершенно второстепеннымъ и хотя молча предполагался, но не формулировался намѣренно и опредѣленно. Не трудно понять, что разъ это положеніе стало сознательно подчеркиваться, оно неминуемо должно былъ повести къ другимъ положеніямъ. Анализъ понятія «вѣра» вызвалъ постановку другихъ положеній рядомъ съ простымъ основнымъ положеніемъ, что Богъ есть. На вопросъ: почему я уповаю на Бога? отвѣтъ гласилъ: потому что Онъ мудръ, благъ или справедливъ. Изъ этого вытекали другіе тезисы, какъ, напр.: я вѣрю, что Богъ мудръ, благъ и справедливъ. Такимъ образомъ, вѣра въ Бога получила слѣдующее значеніе: признаніе извѣстныхъ мнѣній относительно Бога [1]).

Въ греческой философіи названныя слова употребляются болѣе въ смыслѣ интеллектуальнаго убѣжденія, чѣмъ въ смыслѣ моральнаго довѣрія, и притомъ скорѣе для убѣжденій высшаго порядка, чѣмъ низшаго. Аристотель различаетъ вѣру отъ ощущенія, ибо, говоритъ онъ, человѣкъ можетъ испытывать извѣстное чувство и все же не отдавать себѣ отчета въ немъ. Онъ употребляетъ слово «вѣра» въ смыслѣ убѣжденій, получаемыхъ при посредствѣ какъ чувства, такъ и разсудка.

Филонъ далъ философскому значенію этого слова особенный оттѣнокъ, что привело къ важнымъ результатамъ. Онъ слилъ ветхозавѣтное значеніе съ господствовавшимъ въ греческой философіи въ одно цѣлое. Толпа, говоритъ онъ, полагается на свои чувства или на разсудокъ, а праведный уповаетъ на Бога. Если тѣ полагаютъ, что чувство и разсудокъ не могутъ ихъ обмануть, то этотъ увѣренъ, что Богъ его не обманываетъ. Уповать на Бога значитъ довѣрять его правдивости. Но случаи, когда Богъ непосредственно обращался къ людямъ, рѣдки, и, когда Онъ говорилъ, слово Его требовало безусловнаго повиновенія. Въ большинствѣ случаевъ Богъ говорилъ людямъ черезъ посредничество ангеловъ, которые являлись людямъ или въ ночныхъ сновидѣніяхъ, или днемъ въ видимыхъ образахъ. Также и пророки Его обращались къ людямъ. Вѣра въ Бога предполагаетъ вѣру въ то, что Онъ открываетъ прямо или косвенно; она предполагаетъ также признаніе того, что говорятъ пророки, т.-е. того, что сообщаетъ объ ихъ словахъ священное писаніе. Въ этомъ смыслѣ вѣра не есть темное мистическое чувство, туманное духовное состояніе, предшествующее ясному сознанію, но убѣжденіе въ высшемъ смыслѣ слова. Вѣра приводитъ разумъ къ вѣрному выводу и представляетъ собою полную увѣренность въ томъ, что извѣстныя явленія существуютъ, потому что Богъ это открылъ [2]).

Здѣсь могутъ быть прослѣжены тѣ силы, которыя пришли на помощь христіанскимъ общинамъ въ борьбѣ ихъ противъ чистаго спекулятивнаго мышленія. Силы эти сводились къ жаждѣ достовѣрныхъ знаній. Масса населенія утомилась отъ множества теорій и искала твердаго знанія. Простое ученіе христіанскихъ учителей удовлетворило этому стремленію, такъ какъ относилось къ извѣстнымъ фактамъ, очевидцами которыхъ были ихъ предшественники. Безыскусственное преданіе ихъ о жизни, смерти и воскресеніи Іисуса Христа служило необходимымъ основаніемъ для удовлетворенія этого томленія человѣчества. На этихъ преданіяхъ философія и поэзія продолжали строить свои ученія, но если бы преданія эти считались исключительно миражами, то христіанская философія оказалась бы ничѣмъ инымъ, какъ стоицизмомъ.

Теперь разсмотримъ, какъ при новыхъ условіяхъ вѣра изъ чисто-нравственной стадіи, изъ простого довѣрія къ лицу, перешла въ метафизическій фазисъ, т.-е. сдѣлалась вѣрою въ извѣстные догматы или школьныя опредѣленія Бога, Его природы, отношеній

---

[1]) Ср. понятіе вѣры у Кельса (Origen, contra Cels. III 39. Keim, Celsus'wahres Wort, стр. 39).

[2]) Понятіе о вѣрѣ у Филона высказано въ двухъ характерныхъ мѣстахъ: Quis rer. divin. heres. 18 (1, 485), de Abrah. 46 (2, 39).

къ міру и Его дѣйствій. Что касается этой послѣдней стадіи, то мы въ ней можемъ различить два взаимно дополняющихъ другъ друга и независимыхъ другъ отъ друга фазиса или два вида вѣры, изъ которыхъ одинъ отличается болѣе интеллектуальнымъ и логическимъ характеромъ, другой—болѣе историческимъ и конкретнымъ. А именно: 1) убѣжденіе, что Богу, какъ существу съ извѣстною природою, свойственны извѣстные аттрибуты, и 2) убѣжденіе, что заповѣди Бога, данныя черезъ пророковъ и слугъ Его, суть истинныя, потому что Онъ самъ истиненъ [1]). Изъ одной формы вѣры развились то, что мы знаемъ подъ именемъ символа вѣры, изъ другой—новозавѣтный канонъ.

Мы сначала разсмотримъ эти фазисы или формы вѣры, а затѣмъ дальнѣйшее развитіе, въ которомъ метафизическія опредѣленія получили рѣшающее значеніе.

1) Сначала интеллектуальный моментъ подчинялся нравственной цѣли религіи. Вѣра не существовала сама для себя, но лишь какъ основаніе для нравственнаго возрожденія. Общее содержаніе вѣры поэтому сводилось къ тому, что люди несутъ наказаніе за свои грѣхи и получаютъ награду за добрыя дѣла» [2]). Основаніемъ этого убѣжденія и необходимымъ условіемъ его служила вѣра въ существованіе Бога и въ то, что онъ вознаграждаетъ и караетъ. Отъ философіи христіанство отличалось въ этомъ отношеніи тѣмъ, что вѣра въ божественную природу получала свое авторитетное подтвержденіе, благодаря откровенію. Цѣлью послѣдняго является спасеніе, т.-е. возрожденіе и исправленіе. Въ дальнѣйшемъ процессѣ развитія особый вѣсъ придавался именно этому основному моменту. Откровеніе не только санкціонировало нѣкоторые тезисы, основывавшіеся до тѣхъ поръ лишь на спекулятивномъ размышленіи, но прибавило еще новыя положенія, догматы этой вѣры, тяготѣвшей къ различенію оттѣнковъ и къ дифференцированію. Но если оставимъ въ сторонѣ ближайшій по времени періодъ, то остается неяснымъ, какого рода были эти положенія. Нѣсколько выраженій въ Новомъ Завѣтѣ и въ сочиненіяхъ послѣапостольскаго періода звучатъ какъ намеки на какіе-то элементарные заповѣди или предписанія [3]). Но не одно изъ нихъ не отражаетъ общеобязательнаго взгляда и не служитъ его выраженіемъ. Можно сдѣлать заключеніе объ этомъ взглядѣ отчасти на основаніи оборотовъ, употребляемыхъ въ молитвахъ къ Богу, отчасти на основаніи формулы, обычной при пріемѣ въ христіанскую общину. Послѣдняя формула наиболѣе важна, въ виду связаннаго съ нею историческаго развитія. Но содержаніе ея не вполнѣ устойчиво; въ конечномъ своемъ развитіи она представлялась въ двухъ видахъ. Съ достовѣрностью можно доказать, что погруженіе при крещеніи дѣйствительно производилось во имя трехъ лицъ Троицы, какъ это встрѣчается и въ послѣдней главѣ у Матѳея [4]). Такова и формула въ «Ученіи 12 апостоловъ» [5]). Но не менѣе, чѣмъ употребленіе троичной формулы, достовѣренъ и обычай крещенія во имя Христа и Его смерти [6]).

---

[1]) Ср. посланіе къ Евреямъ, 11, 6.

[2]) Одно изъ возраженій Кельса противъ христіанства заключалось въ томъ, что проповѣдники его придавали большее значеніе вѣрѣ, чѣмъ разумному обоснованію ея (Origen, contra Cels., I, 9). Оригенъ на это отвѣчаетъ (и это болѣе характерно для его времени, чѣмъ для вѣры апостольской эпохи), что это необходимо для большой толпы, которая не имѣетъ ни досуга, ни охоты для глубокаго размышленія (I, 10), но которую, тѣмъ не менѣе, нельзя оставлять безъ помощи (I, 12).

[3]) Напр., Посланіе къ Римл. 6, 17; 2 Іоанн. 9; 2 Тим. 1, 13. I Тим. 6, 12; Посл. Іуд., 3. Поликратъ у Евсев., h. e., V, 24, 6; другія мѣста у Gebhardt-Harnack, Patres Apost. I, 2, 133.

[4]) Ср. Harnack, Dogmengesch. 1, 2, 288 сл. Schmid, Dogmengesch., 14.

[5]) Дидаха, 7, 1.

[6]) См. Дѣян. 8, 16; 19, 5, съ которыми нужно сравнить Посл. къ Римл. 6, 1—11. Дѣян. 22, 16, дидаху 9, 5; Constitt. Apost. II, 7 (p. 20 Lagarde; cp. p. 148, 7) и часто въ связи съ другими формулами. Кипріанъ протестовалъ противъ этого ср. 73, 16—18 ad Jubaian. Ср. Harnack, Dogm. 1, 2, 176 сл.

Далѣе не вполнѣ ясно, заключала ли въ себѣ формула въ обоихъ случаяхъ признаніе еще и другихъ догматовъ, исключая, конечно, признаніе существованія Божественной Троицы или одного обозначеннаго въ формулѣ лица. Это послѣднее предполагалось само собою, но опредѣленно не формулировалось. Лишь апологеты стали давать точныя разъясненія, и потому они главное вниманіе обращали на ученіе Іисуса, что особенно замѣтно у Іустина мученика [1]). Важнымъ шагомъ впередъ явилась попытка истолковать формулу крещенія, но мы не имѣемъ данныхъ, чтобы установить, когда и какъ это случилось [2]). Можно предположить, что это начали дѣлать въ проповѣдяхъ, при увѣщеваніяхъ къ исполненію христіанскихъ обязанностей [3]). Какъ только интеллектуальное содержаніе формулы было ясно истолковано, она должна была сдѣлаться лозунгомъ. Рядомъ съ подобнымъ употребленіемъ формулы, какъ мѣры или испытанія вѣры, появилась попытка включить въ нее христіанское ученіе, поскольку оно относилось къ фактамъ изъ жизни Іисуса Христа. Однако, эти факты допускали различное толкованіе, и на нихъ можно было построить самыя разнообразныя теоріи. Для спекулятивной мысли открывалось широкое поле. Не только различные факты допускали различное толкованіе, но и одни и тѣ же факты истолковывались не одинаковымъ образомъ. Относительно основного принципа существовало общее согласіе, а именно, что христіанскія общины представляли собою союзы для нравственнаго исправленія. Язычникъ Кельсъ въ этомъ смыслѣ набросалъ идеальное изображеніе христіанъ, замѣтно расходившихся въ своихъ умозрѣніяхъ, но согласныхъ въ одномъ убѣжденіи: «міръ распятъ для меня, и я для міра» [4]). Благодаря вліянію греческой мысли, которая отчасти разсматривала исторію аллегорически, отчасти созидала обширныя спекулятивныя построенія на шаткомъ фундаментѣ, вышеупомянутое первоначальное основное правило стало представляться все-таки слишкомъ неопредѣленнымъ, чтобы служить христіанству основаніемъ и связующимъ началомъ. Разъ только къ извѣстному факту присоединились теоріи—появлялись и все новыя теоретическія наслоенія. Въ данномъ случаѣ особенно важнымъ обстоятельствомъ было то, что Евангеліе возвѣщалось извѣстными лицами, и что содержаніе Евангелія не отличалось отъ содержанія ихъ проповѣдей. Это не была философія, которую послѣдующія поколѣнія одно за другимъ могли бы преобразовывать. Евангеліе восходило къ достовѣрному ученію историческаго лица, и потому было важно, чтобы люди знали, каково это ученіе. Всѣ согласились съ тѣмъ, чтобы признать ученіе апостоловъ компетентнымъ источникомъ и вѣрнымъ толкованіемъ личности Христа. На него ссылались всѣ партіи [5]). Но такъ какъ существовалъ не одинъ только апостолъ, то и ученіе вело свое начало не отъ одного, а отъ многихъ лицъ.

Это-то и составляло главный спорный пунктъ. Всѣ церковныя партіи были согласны въ томъ, что долженъ существовать трибуналъ, но у каждой былъ свой собственный, и каждая ссылалась на особаго апостола. Однако, такъ какъ, несмотря на то, что ихъ было нѣсколько, они проповѣдывали не свое ученіе, а то, которое они приняли отъ Іисуса Христа, то правовѣрная или каѳолическая партія сочла нужнымъ особенно подчеркнуть единство ихъ ученія. О нихъ говорили во множественномъ числѣ, οἱ ἀπόστολοι [6]). Въ то время, какъ гностики опирались на того или другого апостола [7]), каѳолики избрали

---

[1]) Engelhardt, D. christentum Justins d. M. 107 сл.

[2]) Ср. Harnack, Dogmengesch. 1, 2, 130 сл.

[3]) Ср. у Климента изложеніе понятія о вѣрѣ Василида въ противоположность къ его собственному ученію. Strom. V, 1.

[4]) Origines, contra Cels. V, 65.

[5]) Ср. Ptolemaeus, ad Floram. 5, II часть 24, 223.

[6]) Цитаты у Harnack, Dogmengesch., I, 2, 133 сл.

[7]) Такъ, напр., Василидъ (согласно Ипполиту VII, 20) предпочелъ слѣдовать преданію, ведущему свое начало отъ Матѳея, о которомъ говорили, что онъ получилъ особыя наставленія

своимъ основаніемъ апостольское соглашеніе. Традиція ихъ относилась не къ Петру или Іакову, а ко всѣмъ 12 апостоламъ. Вѣра была апостольской, и это опредѣленіе предполагаетъ единую традицію [1].

Въ этомъ пунктѣ особую важность пріобрѣли организація общинъ и связь ихъ между собою. Епископы различныхъ церквей считались хранителями преданія [2]; епископы апостольскихъ церквей устанавливали единообразіе относительно выраженій апостольскихъ преданій [3]. Въ отличіе отъ гностическихъ символовъ здѣсь установился одинъ символъ, принятый большинствомъ церквей среднею церковной партіей. Не извѣстно, когда символъ вѣры сдѣлался общепринятымъ, и въ какой формѣ это случилось. Но въ главныхъ чертахъ онъ сохранился для насъ въ такъ называемомъ апостольскомъ символѣ, исключая несомнѣнныя позднѣйшія добавленія. Тертулліанъ утверждаетъ, что этотъ символъ вѣры не только принадлежитъ апостоламъ и потому обязателенъ, но и вполнѣ достаточенъ, заключая въ себѣ полное изложеніе апостольскаго ученія, такъ что кромѣ него нѣтъ надобности въ иныхъ положеніяхъ вѣры [3]. Въ силу постепенно развивавшагося общаго сознанія церкви, къ первоначальному символу вѣры со временемъ прибавлялись извѣстныя дополненія. Большинство признало ихъ и епископскіе центры, претендовавшіе на то, что они основаны апостолами, ихъ приняли. Древнѣйшій видъ символа вѣры, о которомъ можно составить понятіе изъ различныхъ писателей, представляетъ собою простое исповѣданіе, впервые употреблявшееся въ Римѣ и на Западѣ: «Вѣрую въ Бога, всемогущаго, и въ Іисуса Христа, Его Сына, Господа нашего, рожденнаго отъ Дѣвы, распятаго при Понтіи Пилатѣ, воскресшаго изъ мертвыхъ на третій день, сидящаго одесную Отца, откуда Онъ придетъ, чтобы судить живыхъ и мертвыхъ; и въ Святаго Духа». Выраженіе «Сына» уже въ весьма раннюю пору расширилось добавленіемъ «единороднаго», а за словами «Св. Духа» слѣдовало: «въ святую церковь, прощеніе грѣховъ и воскресеніе плоти».

2) Рядомъ съ этимъ вопросомъ о символѣ или общепризнанномъ минимумѣ традиціоннаго ученія возникалъ другой вопросъ, развивавшійся вмѣстѣ съ первымъ, а именно вопросъ объ источникахъ этого ученія и о матеріалѣ для толкованія его. Апостольское преданіе въ большей своей части было устнымъ; ученіе передавалось почти исключительно устно отъ поколѣнія къ поколѣнію. Но по мѣрѣ того, какъ христіанство удалялось отъ апостольскаго вѣка, и устное преданіе при переходѣ къ новымъ поколѣніямъ по необходимости утрачивало свою устойчивость,—истинная форма и настоящее содержаніе этихъ традицій становились все болѣе и болѣе сомнительнымъ. Благодаря этому, письменныя записи пріобрѣли бо́льшую важность, чѣмъ устное преданіе, между тѣмъ какъ

отъ Спасителя. Наасеняне возводили свое ученіе къ Іакову, брату Господню (l. c. X, 9). О Валентинѣ говорили (Clem. Alex., Strom. VII, 17, 106), что онъ былъ ученикомъ Θеуды, родственника Павла. Ипполитъ (I prooem.) выставляетъ на видъ всѣмъ еретикамъ, что они ничего не взяли изъ Св. Писанія и не сохранили τινὸς ἁγίου διαδοχήν. Ср. Тертулліана, adv. Marc. I, 21, также весьма важныя данныя объ еретикахъ у Оригена: Contra Cels., III, 12, сл. Ср. Клим. Алекс., Strom. VII, 17.

[1]) Ср. Клим. Алекс. Strom. VII, 17, 108: и протестъ Тертулліана, de praescr. haeret., 32, 5. Harnack, Dogm. I, 2, 133 сл., особенно примѣчанія 2, стр. 134—136. Евсевій упоминаетъ (h. e. IV, 7, 5 сл.) о томъ, что нѣкоторые церковные писатели полемизировали съ Василидомъ въ пользу ἀποστολικὰ δόξα, особенно Агриппа Касторъ.

[2]) Адамантій (dialog. de recta in deum fide I, int. opp. Origen. 1, 809 [16, 264 L.] говоритъ, что у маркіонитовъ ἐπισκόπων μᾶλλον δὲ ψευδεπισκόπων διαδοχαί.

[3]) Для παράδοσις ἐκκλησιαστική спеціально ecclesiae apostolicae ср. Tert., de praescr. haeret. 21, 36; Iren., III, 1—3. Origen, de princ. praef. 2, для κανὼν τῆς πίστεως Iren. I, 9, 4; Tertull., adv. Marc. I, 21 (regula sacramenti), de virg. vel. 1, adv. Prax. 2, de praescr. haeret. 3, 12 sq., 42; de monog. 2. Вообще ср. Weingarten, Zeittafeln der KG., 3, 17, 19.

[4]) Tert., de praescr. haer. 25 sq.

на первыхъ порахъ авторитетъ обоихъ былъ одинаковъ. То обстоятельство, что эти записи получили самостоятельное значеніе, нужно приписать вліянію Ветхаго Завѣта. Тамъ находился рядъ божественныхъ откровеній, бывшихъ сначала лишь устными, но которыя впослѣдствіи были записаны. Откровеніе содержалось въ томъ, что называлось впослѣдствіи «Писаніемъ», и что намъ извѣстно подъ именемъ «Ветхаго Завѣта». Доказательство истинности христіанства въ большей своей части было основано на согласіи его съ этимъ писаніемъ. Впрочемъ, выраженіе «Св. Писаніе» не употреблялось въ томъ строгомъ смыслѣ, какъ иногда предполагаютъ. Построенная вокругъ него ограда имѣла бреши, и внѣ ея находилось еще много книгъ, ставшихъ со временемъ также каноническими. Отчасти и неопредѣленность ветхозавѣтнаго канона была виною того, что нѣкоторыя сочиненія изъ апостольской эпохи были включены въ «Писаніе». Но отвѣты на вопросъ о томъ, что нужно подразумѣвать подъ «писаніемъ», появлялись лишь постепенно. Пророческій духъ исчезалъ лишь постепенно, и это послужило главною причиною для принятія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. Такъ какъ пророческій духъ проявлялся и въ томъ и другомъ, то естественно, что обоимъ приписывались одинаковыя свойства. Но сначала не допускалось, чтобы пророчество внезапно прекратилось въ церкви. Названіе «Писаніе» (ἡ γραφή) употребляется Иринеемъ [1]) и по отношенію къ «Пастырю» Гермы. Выдѣленіе канона книгъ, т.-е. того, что дѣйствительно заслуживало этого названія, было вызвано необходимостью имѣть надежныя данныя относительно апостольскаго ученія, παράδοσις [2]). Это выраженіе было примѣнено безъ колебанія для обозначенія записанныхъ словъ Господнихъ, Λόγια [3]). Впослѣдствіи это выраженіе было перенесено и на записи, оставленныя апостолами о фактахъ жизни Христа. Наконецъ, стали склоняться къ тому, чтобы употреблять его и для другихъ сочиненій какъ апостоловъ, такъ и апостольскихъ отцовъ.

Относительно всѣхъ этихъ проблемъ возникали вопросы, отвѣты на которые не получались тотчасъ же. Существовали различныя редакціи словъ Іисуса Христа и апостольскихъ записей. Были разныя сочиненія, приписывавшіяся апостоламъ или апостольскимъ отцамъ, но подлинность ихъ, однако, представлялась сомнительною. Трудно было провести здѣсь границу, и тотъ моментъ, когда это разграниченіе совершилось, не можетъ быть установленъ [4]). Различіе между каноническими и неканоническими книгами не встрѣчается ни у Іустина Мученика, ни у Иринея. Первымъ критикомъ Библіи былъ Маркіонъ; полемика съ его учениками, достигшая при Тертулліанѣ своего апогея, заставила церковь впервые серьезно взвѣсить вопросъ, какую редакцію словъ и воспоминаній объ Іисусѣ Христѣ, какія посланія и прочія сочиненія апостоловъ и апостольскихъ отцовъ считать пріемлемыми. Такимъ образомъ, составился авторитетный списокъ писаній новаго откровенія, подобно тому, какъ существовалъ списокъ писаній прежняго откровенія евреямъ, хотя не извѣстно, который изъ нихъ возникъ раньше. Въ этотъ авторитетный списокъ вошли писанія, считавшіяся произведеніями Св. Духа [5]). Они выражали откровеніе отца его дѣтямъ, на подобіе писаній пророковъ. Съ

---

[1]) Iren. IV, 20, 1.

[2]) Cp. Overbeck, «Die Anfänge der patrist. Litteratur» въ Sybels histor. Zeitschrift N. F., 12, 417—472.

[3]) Ср. Гегесиппа у Евсев. h. e. IV, 22, 3, для связи событій; см. Гарнакъ. Къ 2. Clem. 14, 2. Patres Apostol. 1, 1, 132, гдѣ находятся другіе примѣры; затѣмъ, Dogmengesch. 1, 2, 131.

[4]) Cp. Weingarten, Zeittafeln z. K. G. 3, 19, гдѣ цитируется мураторіевъ фрагментъ, Оригенъ (у Евсевія, h. e., VI, 25) и Аѳанасій; у послѣдняго впервые встрѣчается употребленіе выраженія «канонъ» въ современномъ смыслѣ. Но мы должны тщательно различать понятіе канона отъ его содержанія. Не извѣстно, откуда происходитъ понятіе письменнаго канона: изъ одной изъ церковныхъ партій или отъ гностиковъ; если отъ послѣднихъ, то отъ Василида ли, Валентина или Маркіона. Очень возможно, что отъ послѣдняго. Harnack, Dogmengesch., 1, 2, 215 сл , ср. 237—40 о Маркіонѣ какъ первомъ критикѣ Библіи.

[5]) Harnack, Dogmengesch., I, 2, 317 сл.

этого времени слово «вѣра» пріобрѣло въ христіанствѣ значеніе, которое оно имѣло у Филона, т.-е. признаніе не только тѣхъ обширныхъ представленій, которыя связаны съ именемъ Бога, но и признаніе божественнаго откровенія, записаннаго въ обоихъ завѣтахъ.

3) Было бы хорошо, если бы христіанская церковь удовольствовалась тѣмъ, что остановилась на первой ступени въ дѣлѣ преобразованія понятія вѣры и признала бы своимъ интеллектуальнымъ основаніемъ исключительно простыя положенія первоначальнаго исповѣданія, поясняемыя Новымъ Завѣтомъ. Но спекулятивный споръ, побудившій среднюю церковную партію установить символъ вѣры и произвести пересмотръ источниковъ, могущихъ служить для толкованія вѣры, имѣлъ своимъ дальнѣйшимъ результатомъ то, что въ церковь проникло философское настроеніе [1]). Въ вѣроисповѣданіи конца II вѣка, въ эпоху Тертулліана, встрѣчаются уже философскія идеи: сотвореніе міра изъ ничего, «Слово», отношеніе Творца къ міру, «Слова» или Сына къ Отцу и отношеніе обоихъ къ людямъ. Вѣроисповѣданіе, приводимое Тертулліаномъ въ трактатѣ противъ Праксея (гл. 2), разработано равномѣрно. Этимъ исповѣданіемъ, которое онъ считалъ соотвѣтствующимъ преданію, Тертулліанъ удовлетворился. Онъ столько же жалѣетъ о curiositas братьевъ, сколько и о scrupulositas еретиковъ. Онъ отрицаетъ примѣненіе изреченія «ищите и обрящете» (Матѳ., 7, 7) къ изслѣдованіямъ содержанія христіанскаго ученія и относитъ эти слова лишь къ традиціонному ученію; если кто-нибудь обрѣлъ это послѣднее, то онъ уже имѣетъ все, что ему нужно, и дальнѣйшее «исканіе» несовмѣстимо «съ обрѣтеніемъ». Другими словами, подобно современнымъ приверженцамъ ультрамонтанизма, вѣра у него основывается не на изслѣдованіи, а на преданіи (авторитетѣ) [2]). Этимъ самымъ была наложена узда на свободу спекулятивной мысли; но тяготѣніе къ ней оставалось прежнимъ, и, въ предѣлахъ самой церкви, оно имѣло подходящую почву въ «символѣ вѣры». Она росла по мѣрѣ того, какъ стала проявляться тенденція возводить новыя теоріи на основаніи общепринятаго символа вѣры, а также и каноническихъ книгъ при возможно меньшихъ уклоненіяхъ. Такимъ образомъ, γνῶσις завоевала себѣ мѣсто рядомъ съ πίστις [3]) и развивалась въ различныхъ частяхъ христіанскаго міра. Въ Каппадокіи, Азіи, Эдессѣ, Палестинѣ, Александріи существовали различныя мелкія группы, которыя формулировали христіанско-философскія системы въ предѣлахъ узаконенныхъ границъ [4]). Больше всего намъ извѣстно объ Александрійской группѣ, гдѣ существовала общепризнанная школа (по образцу существующихъ философскихъ школъ) для изученія превратившагося въ философію христіанства. Первымъ выдающимся учителемъ этой школы былъ Климентъ Александрійскій, выработавшій впервые обширную систему христіанскаго ученія, въ которой онъ хотя и держался законныхъ границъ, но прибѣгалъ къ помощи греческой мысли. Большее значеніе, однако, надо признать за его великимъ ученикомъ Оригеномъ, въ сочиненіи котораго de principiis мы имѣемъ первую полную догматическую систему. Я рекомендую изучать какъ то, о чемъ онъ умалчиваетъ, такъ и то, что онъ утверждаетъ, въ виду того любопытнаго факта, что пункты, представляющіе наиболѣе рѣзкое противорѣчіе съ позднѣйшими догматиками, на самомъ дѣлѣ являются у него древнѣйшими и консервативнѣйшими элементами.

Въ нашу задачу не входитъ привести результаты этихъ спекулятивныхъ размышленій.

---

[1]) Хотя Тертулліанъ въ своемъ трактатѣ de praescr. haeret. отказывается привести доказательства противъ доводовъ гностиковъ, но въ трактатѣ adv. Marcion. II, 22, онъ измѣняетъ этому полемическому пріему и вступаетъ въ формальный диспутъ.

[2]) Tertull., de praescr. haeret. 8, 18.

[3]) Формулировались теоріи объ отношеніи γνῶσις къ πίστις, такъ, напр., относили первую къ Св. Духу, вторую къ Сыну; но Клим. Алекс. отрицаетъ это (Stromat. V, 1, 1).

[4]) Harnack, Dogmengesch., I, 2, 548 сл.

Хотѣлось бы только обратить вниманіе на два пункта, относящихся къ тенденціи философствовать. Они суть слѣдующіе.

Различіе между первоначальной основой вѣры или историческимъ фактомъ, опирающимся на надежное преданіе, и умозрительными размышленіями по поводу этой исконной вѣры и историческихъ фактовъ—постепенно растворялось въ могучемъ философскомъ теченіи того времени, исчезнувъ, однако, не безъ борьбы. Это еще видно, между прочимъ, у Тертулліана. Ученіе о божественномъ логосѣ начало уже тогда проникать въ символъ вѣры и было извѣстно какъ «правленіе» (οἰκονομία). Тертулліанъ говоритъ: «простые люди — чтобы не сказать неразумные и невѣжественные, — которые всегда составляютъ большинство вѣрующихъ (ибо символъ вѣры самъ ведетъ насъ отъ языческаго многобожія къ единому истинному Богу), которые не понимаютъ, что хотя и слѣдуетъ вѣрить въ единаго Бога, но и въ Его правленіе, трепещутъ передъ этимъ послѣднимъ» [1]). Но прежній консерватизмъ исчезъ, и теперь для вѣрующихъ считалось важнымъ правильно понимать спекулятивныя основанія вѣры, а кромѣ того требовалось исповѣдывать эту вѣру.

Ослабленіе этого различія и постепенное выдвиганіе спекулятивнаго элемента имѣли своимъ результатомъ стремленіе подавить индивидуальныя теоріи путемъ слiянія ихъ съ общепринятыми спекулятивными идеями. Борьба второго вѣка была борьбою партій, изъ которыхъ одна утверждала, что существуетъ единое и окончательное преданіе объ истинѣ, между тѣмъ какъ другая настаивала на томъ, что Св. Духъ и теперь внушаетъ людямъ такія же истины, какъ и во времена апостоловъ. Побѣду одержало то мнѣніе, что откровеніе уже завершилось, и что содержанія апостольскихъ писаній было вполнѣ достаточно для христіанскаго ученія. Съ тѣхъ поръ центръ тяжести христіанства находится въ апостольскомъ ученіи.

Въ третьемъ столѣтіи борьба велась между партіями, изъ которыхъ одна (какъ, напр., Маркіона) утверждала, что вдохновенныя записи слѣдуетъ понимать въ буквальномъ ихъ смыслѣ, между тѣмъ какъ, по мнѣнію другой, оказывалось необходимымъ философское объясненіе [2]), и такъ какъ эти памятники апостольскаго вѣка нуждаются въ комментаріяхъ, они не могутъ быть истолкованы всякимъ [3]), и что, наконецъ, основанныя на нихъ системы должны быть системами апостольскихъ церквей. Другими словами, утвержденіе, что христіанство покоится на ученіи и законѣ, основанныхъ на преданіи, по необходимости получило свое дополненіе въ другомъ взглядѣ, согласно которому это ученіе и законъ должны сопровождаться толкованіемъ, также основаннымъ на преданіи. Чувствовалось, что символъ вѣры и канонъ были нѣкоторымъ образомъ безполезны безъ авторитетнаго толкованія. Гностики были готовы принять все это и также ссылались на преданія и писанія [4]). Въ этомъ отношеніи противники были вооружены одинаково, такъ что въ полемикѣ каждая сторона могла поражать другую ея же оружіемъ, и, дѣйствительно, такъ и случалось [5]). Если бы каждой партіи было дозволено основывать свои аргументы на одномъ и томъ же основаніи

---

[1]) Tert., adv. Praxean. 3.

[2]) Таково было мнѣніе еретиковъ, съ которыми боролся Тертулліанъ, de praescr. haeret. 16 sq.

[3]) Оригенъ (de princip. praef. 3) соглашается съ тѣми, которые ссылаются на апостольское ученіе, но онъ все же открываетъ лазейку и для философіи, говоря, что 1) апостолы не доказывали своихъ мнѣній, и 2) что они удостовѣрили существованіе многаго, не объясняя ни характера, ни происхожденія его.

[4]) Валентинъ принялъ весь канонъ (integro instrumento), а самымъ важнымъ произведеніемъ Василида былъ комментарій къ Евангелію (Tertull. de praescr. haeret., 38).

[5]) Tertull., de praescr. haer. 18. Интересно сопоставить аргументы Тертулліана съ доводами Климента Алекс., а также сравнить тѣ и другіе съ практикою, которую требовали извѣстныя условія. Для Клим. Алекс. (Strom. VII, 16 sq.) Писаніе служитъ критеріемъ для рѣшенія спора между церковью и еретиками, хотя онъ и полагаетъ, что всякое ортодоксальное ученіе есть апостольское и каѳолическое.

и на равныхъ принципахъ, то каждая могла бы приписать себѣ побѣду. Однако, былъ введенъ новый принципъ, по которому право личнаго толкованія оспаривалось. Относительно главныхъ символовъ вѣры и большинства апостольскихъ писаній не существовало особеннаго разногласія между апостольскими церквами. Иначе обстояло дѣло со спекулятивными построеніями, возведенными на символѣ вѣры и на канонѣ. Они требовали обмѣна мыслей. Христологическія теоріи, появившіяся всюду, имѣли много общаго со взглядами гностиковъ и требовали разграниченія и контроля. Этотъ контроль распространялся и на источники преданія. Толкованіе канона, равно какъ и самый канонъ, были санкціонированы епископами апостольскихъ церквей. Средствомъ для усиленія контроля служило устройство соборовъ, предназначавшихся для принятія резолюцій. Подобные соборы уже раньше давно устраивались съ цѣлью добиться соглашенія въ извѣстныхъ пунктахъ ученія. Впослѣдствіи соборы стали созываться для того, чтобы достигнуть единства въ другомъ, ставшемъ не менѣе важнымъ, вопросѣ о толкованіи общепризнаннаго символа вѣры. Это были собранія епископовъ, получившихъ помимо своихъ прежнихъ обязанностей еще функціи учителей (διδάσκαλοι) и толкователей божественной воли (προφῆται) [1]). Такимъ образомъ, собрались епископы, и, благодаря вліянію не столько религіозныхъ, сколько политическихъ факторовъ, постановленія ихъ считались окончательными. Отсюда вытекали два важныхъ послѣдствія.

Первымъ явилось то, что спекулятивные выводы формулировались въ видѣ опредѣленныхъ положеній, которые были введены въ символъ вѣры. Эти дополненія должны были служить лишь для опредѣленія и объясненія первоначальной вѣры. Большинство общинъ оставалось въ томъ убѣжденіи, что вѣра покоилась на первоначальномъ откровеніи, сохранившемся благодаря непрерывной преемственности преданія. Но опредѣленіе того, что до тѣхъ поръ не было истолковано, по необходимости должно было принять форму добавленія. Можетъ-быть, древнѣйшій примѣръ подобнаго расширенія символа вѣры, дошедшій до насъ, встрѣчается въ посланіи, которое епископъ іерусалимскій Гименей, отправилъ Павлу Самосатскому черезъ своихъ товарищей по должности [2]). Первоначальная вѣра, передаваемая отъ поколѣнія къ поколѣнію, утверждала, что «Богъ не рожденъ, единъ, безначаленъ, невидимъ, неизмѣненъ; Его ни одинъ человѣкъ не видѣлъ и не можетъ видѣть; выразить, хотя бы приблизительно, Его славу и величіе невозможно для человѣческой природы; напротивъ, мы должны мириться съ тѣмъ, что имѣемъ представленіе о Немъ, которое хотя немного соотвѣтствуетъ Ему. Сынъ Его открываетъ Его... какъ Онъ и Самъ говоритъ: «никто не знаетъ Отца, кромѣ Сына и кому Сынъ хочетъ открыть» (Матѳ., 11, 27). Мы признаемъ и исповѣдуемъ, что Онъ есть Сынъ, единородный, подобіе невидимаго Бога, перворожденный изъ всѣхъ твореній, мудрость, сила и слово Божіе, существовавшій ранѣе міра, что Онъ есть Богъ, но не по Провидѣнію, а по сущности и природѣ Его».

Отнынѣ церковь вступила въ область метафизики, а историческіе факты древнѣйшей вѣры отступили на задній планъ. Вѣрить—означало теперь вѣрить въ извѣстные спекулятивные выводы. Пониманіе сущности вѣры, благодаря этому, свернуло на далекій окольный путь. Нужно замѣтить, что въ самомъ значеніи слова «вѣра» совершился поворотъ, дѣйствіе котораго продолжается и до настоящаго времени. Вѣра въ истину какого-нибудь знанія, или въ факты, воспринимаемые нашими чувствами, или, наконецъ, въ коренныя убѣжденія нашей мысли, къ которымъ я причисляю и вѣру въ Бога,—обладаетъ такою степенью достовѣрности, какая никогда не присуща вѣрѣ въ выводы изъ метафизическихъ

---

[1]) Эта комбинація впервые встрѣчается въ Constit. Apost., II, 1 (p. 14, 10 Lagarde), 5 (p. 16, 25) 25, (p. 51, 17 sq.), 29 (p. 58, 22).

[2]) Routh, Reliquiae sacr. 3, 2, 290. Harnack, Dogmengesch., I, 2, 644.

предпосылокъ [1]). «Вѣра» получила смыслъ не убѣжденія въ наивысшемъ значеніи этого слова, но чего-то, стоящаго иногда ниже убѣжденія, и это значеніе слова отстаивается еще въ настоящее время. Но вмѣстѣ съ измѣнившеюся природою вѣры не измѣнилась важность, приписываемая ей. Принятіе извѣстныхъ философскихъ спекуляцій считалось такимъ же важнымъ, какъ вѣра въ Бога и въ Іисуса Христа, Сына Божьяго. Эта тенденція росла въ теченіе всего IV вѣка; на Никейскомъ соборѣ она пріобрѣла крупное политическое значеніе, между тѣмъ какъ со стороны богословской она не отличалась отъ предшествовавшей ступени развитія. Привычка къ опредѣленіямъ и выводамъ изъ нихъ росла по мѣрѣ того, какъ философы вступали въ христіанскіе ряды, и логики и метафизики становились во главѣ христіанскихъ церквей. Спекулятивные выводы, относительно которыхъ было достигнуто извѣстное соглашеніе, и которые считались съ тѣхъ поръ вѣнцомъ истины, а также и постановленія отцовъ церкви въ Никеѣ, вмѣстѣ съ еще болѣе глубокомысленными умозрѣніями Константинопольскаго и Халкедонскаго соборовъ, получили со временемъ характеръ новаго откровенія, такъ что отрицаніе ихъ становилось болѣе серьезнымъ препятствіемъ для принадлежности къ христіанству, чѣмъ отрицаніе самого Новаго Завѣта.

Другимъ послѣдствіемъ была важность, которая стала приписываться различію между рѣшеніями большинства и меньшинства на церковныхъ соборахъ, что замѣчалось уже съ давнихъ поръ. Въ христіанскихъ общинахъ съ самаго начала существовали партіи, причемъ самый фактъ ихъ существованія считался допустимымъ [2]), такъ какъ хотя этимъ и нарушалось братское единство, но единство вѣры отъ этого не страдало. Отнынѣ же разномыслящіе стали отожествляться съ еретиками. Уклоненія въ области спекулятивной вѣры влекли за собою политическую кару. Прежнее положеніе, приведенное еще Тертулліаномъ [3]), что всякій долженъ почитать Бога согласно собственному убѣжденію, что религія одного не приноситъ другому ни пользы, ни вреда,—замѣнилось другимъ положеніемъ, въ силу котораго должностныя лица христіанскихъ общинъ считались блюстителями вѣры. Споры, возникшіе въ этой области и на основаніи этихъ условій, вскорѣ обнаружили источникъ своего происхожденія, заключавшійся въ злобномъ опорочиваніи. Но я не стану приводить тѣхъ потоковъ брани (хотя матеріала для этого было бы достаточно), которую одинъ святой отецъ изливалъ на другого за то, что одинъ соглашался съ спекулятивными взглядами большинства, другой же предавался умозрѣніямъ на свой собственный страхъ [4]).

Такимъ образомъ, путемъ постепеннаго развитія, понятіе о довѣріи къ Богу, какъ основаніи всякой религіи, измѣнилось въ представленіе о вѣроисповѣданіи, соединявшемъ теорію съ исторіею и метафизическое умозрѣніе съ духовными истинами.

Сначала существовало простое довѣріе къ Богу, затѣмъ эта вѣра распространилась на признаніе положенія, что Богъ добръ, къ каковому положенію присоединилось другое, что Іисусъ Христосъ—Его сынъ. Послѣ этого появились опредѣленія терминовъ, причемъ каждое изъ нихъ заключало въ себѣ новую теорему. Наконецъ, всѣ эти теоремы были объединены, и появились новые мученики и исповѣдники Христа, которые умирали за свою вѣру, но не внѣ христіанской сферы, а внутри ея. Надъ міромъ религіозной вѣры, являющейся отраженіемъ реальнаго міра съ его возвышеннымъ хаосомъ явленій и, вмѣстѣ

---

[1]) Ср. опредѣленія вѣры у Клим. Алекс. Strom. II 2 sq.

[2]) αἵρεσις употребляется у Климента Алекс. (Strom. VII, 15, 92) въ смыслѣ истинной системы христіанскаго ученія. У Секста Эмпирика (Pyrrh. Hypot. 1, 16) это слово означаетъ лишь принадлежность къ извѣстной догматической системѣ (безъ подразумѣванія правилъ вѣры).

[3]) Tertull., ad Scapul. 2.

[4]) Философы поносили другъ друга, и богословы послѣдовали ихъ примѣру. «Возы поношеній, которые они взваливали другъ на друга» (Лукіанъ, Eunuch., 2) находятъ свою параллель, напр., въ Григоріи Нисскомъ.

съ тѣмъ, совершенною гармоніею его диссонансовъ, восторжествовалъ роковой принципъ, въ силу котораго симметричность системы служила доказательствомъ ея истинности и повѣркою ея.

Я нисколько не утверждаю, что подобныя теоремы не могутъ быть истинными. Я хотѣлъ бы только обратить вниманіе на то, что 1) онѣ лишь умозрѣнія, 2) мѣсто, занимаемое ими въ христіанской мысли, обусловливается тѣмъ, что онѣ являются спекулятивными выводами большинства на нѣкоторыхъ церковныхъ соборахъ. Значеніе, присущее занимающему насъ здѣсь предмету, заключается не столько въ исторіи возникновенія corpus doctrinae, сколько въ развитіи и устойчивости тѣхъ представленій, которыя лежатъ въ основаніи этого процесса.

Первый изъ упомянутыхъ пунктовъ основанъ на существовавшей раньше вѣрѣ, коренившейся въ эллинскомъ духѣ: если существуютъ опредѣленныя, первоначальныя, религіозныя убѣжденія, повсюду признанныя необходимыми, то нужно, чтобы человѣкъ могъ дать ихъ опредѣленіе [1]). Также необходимо, чтобы человѣкъ былъ въ состояніи съ точностью опредѣлить, что онъ разумѣетъ подъ Богомъ, для того, чтобы сказать: я вѣрю въ Бога. Такое мышленіе носитъ чисто-философскій характеръ. Философъ не можетъ мириться съ идеями, которыя не анализированы.

Второй пунктъ имѣетъ свой источникъ въ политикѣ, а не въ философіи и является вѣрою въ мнѣніе большинства какого-нибудь собранія. Согласно этому, опредѣленія и толкованія первоначальныхъ положеній вѣры, установленныя большинствомъ должностныхъ лицъ церкви на соборахъ, безусловно и во всѣхъ случаяхъ истинны, такъ что долгъ каждой отдѣльной личности—успокоиться на приговорѣ большинства и не разслѣдовать, какимъ свѣтомъ (отъ природы ли, или отъ Святого Духа) можно освѣтить эти толкованія для уясненія ихъ смысла. Мысль этого та, что Богъ открываетъ себя людямъ только посредствомъ мнѣнія большинства. Это очень распространенный взглядъ, благодаря которому «рѣшеніе большинства», т.-е. обычное, практическое правило для урегулированія человѣческихъ общественныхъ дѣлъ, переносится въ трансцендентальную сферу, въ которой царятъ высшія представленія о божественной природѣ. Я не утверждаю, что это—ложь, или что въ пользу этого нельзя ничего сказать, я утверждаю только то, что это лишь предположеніе, и этотъ фактъ надо было бы, въ концѣ концовъ, признать.

Третье представленіе сводится къ тому, что опредѣленія и толкованія первоначальныхъ положеній вѣры, или формулируемыя большинствомъ въ извѣстную эпоху, или даже единогласно установленныя церковнымъ соборомъ, которыя совпадали съ умственными теченіями того времени и выражали ихъ соотвѣтственнымъ образомъ,—не только истинны, но и окончательны. Мысль, что Богъ нѣкогда, и притомъ только разъ говорилъ съ людьми, и что Его самооткровеніе въ Евангеліяхъ составляетъ единственный въ міровой исторіи фактъ, вполнѣ понятна. Но столь же понятна и та мысль, что Богъ постоянно говоритъ людямъ, и что въ настоящее время такъ же, какъ и въ первые вѣка христіанства, божественный голосъ шепчетъ человѣческой душѣ и открываетъ ей смыслъ евангельской исторіи. Трудность заключается въ томъ, что иногда a priori предполагалось, будто уразумѣніе Божьяго откровенія постепенно развивалось въ теченіе трехъ столѣтій и потомъ вдругъ остановилось. Иногда трудность эту обходили при помощи другого предположенія, что въ дѣлахъ истины не существуетъ никакого развитія, и что богословіе никейскаго собора есть часть первоначальнаго откровенія, т.-е. именно то богословіе, которое, путемъ божественнаго откровенія, передано апостоламъ черезъ самого Іисуса Христа. Соображенія, приведенныя выше, должны были показать, что это послѣднее предположеніе совершенно несостоятельно. Мы видѣли, что не только отдѣльные пункты,

[1]) Ср. пятую лекцію, стр. 65 и сл.

характерные для никейской теологіи, вырабатывались лишь постепенно, но что и весь духовный колоритъ, все то настроеніе, которое содѣйствовало выработкѣ этихъ пунктовъ, чужды древнѣйшей формѣ христіанства и проникли въ него лишь подъ вліяніемъ извѣстныхъ причинъ, которыя могутъ быть изслѣдованы. Въ такомъ случаѣ предположеніе, что никейская теологія представляетъ собою нѣчто неизмѣнное, равносильно представленію объ извѣстномъ развитіи, совершавшемся въ теченіе трехъ столѣтій, а затѣмъ вдругъ навсегда остановившемся. Подобная гипотеза, правда, можетъ быть a priori вѣроятною, но она требуетъ все-таки огромнаго количества положительныхъ доказательствъ, которыхъ, однако, нѣтъ. Напротивъ, настало время, когда мы, вмѣсто того, чтобы вступить снова на изъѣзженныя колеи старыхъ споровъ объ отдѣльныхъ спекулятивныхъ вопросахъ, прежде всего приняли въ соображеніе, какое мѣсто подобаетъ спекулятивной мысли вообще въ религіозномъ планѣ спасенія, и каковъ критерій, согласно которому слѣдуетъ судить о спекулятивныхъ размышленіяхъ. Мы должны понять, что намъ нужно объединяться въ общины, въ виду бѣдствій этой жизни, для утѣшенія въ заботахъ, для защиты противъ невзгодъ ея, и установить правила для образа жизни, а, быть-можетъ, также и нашъ символъ вѣры, дабы избѣжать опасности. Однако, чтобы добиться возможно широкой перспективы, мы должны взойти наединѣ съ собою на вершину горы; мы должны, наконецъ, понять, что нравственная заповѣдь обнародована такъ громогласно, что и не имѣющій ушей долженъ ее услышать, но что сокровеннѣйшія тайны относительно Божьей и нашей собственной природы передаются шепотомъ каждый отдѣльной душѣ, въ молчаніи ночной тишины.

Можетъ-быть, христіанство отвело слишкомъ много времени на спекулятивныя размышленія, безразлично, вѣрны они или нѣтъ, и, можетъ-быть, суть заключается не въ нихъ, но въ фактахъ, не во внѣшней точности касательно вопросовъ метафизики, но въ той духовной дисциплинѣ, съ помощью которой мы разсматриваемъ ихъ. Холоденъ былъ бы тотъ міръ, въ которомъ солнце не свѣтило бы, пока жители не установятъ вѣрнаго химическаго анализа солнечнаго свѣта. Можетъ-быть, современная наука и духъ, отвлекающіе насъ отъ спекулятивныхъ элементовъ религіи и ведущіе къ такому пониманію ея, которое обосновываетъ ее на характерѣ, а не только на разсудкѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, направитъ насъ и къ тому пониманію религіи, которое воплощалось въ жизни Христа и которое способно переродить современный міръ.

ДВѢНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Новая основа христіанскаго единства: замѣна жизни ученіемъ.

Въ послѣдней лекціи рѣчь шла о постепенномъ возникновеніи corpus doctrinae подъ греческимъ вліяніемъ. Въ настоящей лекціи мнѣ хотѣлось бы коснуться огромнаго переворота, совершившагося въ христіанскихъ общинахъ, вслѣдствіе котораго почвой для объединенія стало принятіе названной формулировки ученія. Здѣсь меньше придется говорить о непосредственномъ вліяніи эллинизма, чѣмъ въ предшествующихъ лекціяхъ, но необходимо прослѣдить не только отдѣльныя причины и слѣдствія не только сами по себѣ, но и дѣйствіе ихъ въ совокупности при новомъ основаніи христіанскаго единства.

Не существуетъ достаточно обоснованнаго доказательства въ пользу того, чтобы въ первыя времена христіанства объединеніе было недобровольнымъ. Христіанство по су-

ществу своему индивидуально, и здѣсь впервые въ исторіи человѣчества было оцѣнено безграничное значеніе индивидуальной души. Въ основаніи такой оцѣнки лежитъ понятіе о людяхъ, какъ о дѣтяхъ Божіихъ. Эти дѣти Божіи, вмѣстѣ съ тѣмъ, были братьями между собою и потому были связаны узами любви.

Но объединеніе подъ вліяніемъ этой сплочивающей силы не означало непремѣнно образованія общинъ; оно не вело необходимо къ организаціи [1]). Тенденція къ организаціи отчасти коренилась въ стремленіи еврейскихъ колоній объединяться въ большихъ городахъ имперіи, но въ большей мѣрѣ основывалась на обычаѣ, распространенномъ по греко-римскому міру, учреждать братства для религіозныхъ и общественныхъ цѣлей.

Но если нѣтъ доказательствъ того, что общины носили первоначально характеръ универсальный, то все же можно съ достовѣрностью утверждать, что, когда онѣ начали образовываться, основа ихъ была не столько интеллектуальной, сколько духовно-нравственной. Правда, сюда входилъ и интеллектуальный моментъ, какъ одна изъ составныхъ частей, но не какъ самостоятельный и существенный факторъ всей духовной жизни. Кромѣ того, его нельзя было отдѣлить отъ духовнаго элемента. «Вѣра» и «дѣла» были только двѣ стороны одного и того же духовнаго элемента. Тѣ союзы, которые, какъ, напр., древнѣйшія группы, не успѣли еще кристаллизоваться, объединялись вѣрою, любовью и надеждою и были проникнуты, кромѣ того, общимъ вдохновеніемъ. Благодаря крещенію, они представляли собою не только одно тѣло, но и одинъ общій духъ, вслѣдствіе общей вѣры въ Іисуса Христа какъ своего Спасителя, вслѣдствіе сильно развитаго братскаго чувства и общей надежды на безсмертіе. Настоящими членами общинъ были святые, и высшее единство, составляемое ими, т.-е. Божія церковь, была тоже святая. Святою она стала считаться раньше, чѣмъ каѳолическою. Историческая послѣдовательность наименованій въ исповѣданіи вѣры слѣдующая: святая, а затѣмъ вселенская церковь. Описанія, сохранившіяся о древнѣйшихъ христіанскихъ общинахъ, показываютъ намъ, что старанія членовъ дѣйствительно были направлены къ тому, чтобы оправдать это названіе. Древнѣйшее полное изображеніе христіанской общины встрѣчается въ «Двухъ путяхъ». Кромѣ этого, существуютъ лишь отрывочныя свѣдѣнія. Изъ Дѣяній и каноническихъ посланій, равно какъ и изъ неканоническихъ писаній послѣ-апостольской эпохи, можно составить мозаичную картину.

«Два пути» представляютъ собою древнее руководство христіанскаго ученія, отличавшагося чисто-этическимъ характеромъ. Въ нихъ заключается краткое изложеніе (διδαχή) двойной заповѣди любви къ Богу и къ ближнему. Изложеніе это состоитъ отчасти изъ текста нагорной проповѣди, отчасти же изъ распространенія ея: «Благословляйте проклинающихъ васъ и молитесь за враговъ вашихъ». «Если кто-нибудь тебя ударитъ по правой щекѣ, подставь ему и другую». «Всякому просящему дай и не отказывай ему». «Не будь двуличнымъ и двуязычнымъ». «Не будь алчнымъ и грабителемъ». «Не будь угрюмымъ и завистливымъ». «Не будь похотливымъ и не говори грязныхъ рѣчей». «Будь долготерпѣливъ, милосерденъ, безъ лукавства, спокоенъ и благожелателенъ» [2]). Идеалъ этотъ касался не внѣшней нравственности, а требовалъ внутренней чистоты, новаго сердца, возрожденія личности.

Наиболѣе близкою по времени и по характеру къ этому простому, незамысловатому руководству является первая книга изъ коллекціи документовъ, извѣстныхъ подъ именемъ «Апостольскихъ конституцій». Въ ней изображена цѣль христіанскаго образа жизни, заключающаяся въ томъ, чтобы заслужить благоволеніе Бога подчиненіемъ Его волѣ и исполненіемъ заповѣдей: «Смотрите, дѣти Божіи, чтобы совершать все въ послушаніи

---

[1]) Socrat., h. e. (p. 177), ἕνωσις τοῦ σώματος о замкнутой корпораціи философской школы.

[2]) Дидаха, 1—3.

Богу и во всемъ заслужить благоволеніе Господа, нашего Бога» [1]). «Если ты хочешь быть угоднымъ Богу, то остерегайся всего, что Онъ ненавидитъ, и не дѣлай ничего такого, что Ему не нравится» [2]). Отдѣльные христіане называются слугами или дѣтьми Божьими, сонаслѣдниками и соизбранниками Его Сына, вѣрующими, т.-е. въ болѣе широкомъ смыслѣ слова такими, «которые увѣровали въ Его истинную религію» [3]). Нормою жизни являются 10 заповѣдей въ томъ распространенномъ смыслѣ, который Христосъ далъ имъ, т.-е. со включеніемъ указаній не только на грѣховныя дѣянія, но и на грѣховныя мысли. Въ этомъ ученіи осуществлялся общій идеалъ, общее воодушевленіе добромъ, любовью къ ближнему, взаимопомощью, воздержаніемъ отъ всего, что можетъ пробудить пагубныя страсти человѣческой природы, и стремленіемъ побѣдить низменную сторону ея путемъ старанія уподобиться Богу [4]).

Возможно, что формула крещенія заключалась не въ исповѣданіи вѣры, а въ обѣщаніи исправленія; такъ, одна консервативная секта требовала отъ вновь поступающихъ слѣдующаго обѣщанія: «Призываю этихъ семерыхъ очевидцевъ въ свидѣтели того, что я не буду болѣе грѣшить, не буду ни прелюбодѣйствовать, ни красть, ни творить зла, не буду алчнымъ, не буду никого ненавидѣть или презирать, не буду находить удовольствія въ чемъ-нибудь предосудительномъ [5]).

Христіанскія общины имѣли своимъ основаніемъ осуществленіе не только общаго идеала, но и общей надежды. Въ крещеніи люди возрождались для безсмертія. Они питали еще то возвышенное представленіе, что идеальное общеніе, къ которому они стремились, должно осуществляться уже здѣсь на землѣ. Сынъ Человѣческій вернется, и возродившіеся не умрутъ болѣе. Царства земли превратятся въ царство Мессіи. Жадность и ненависть, ссора и брань, несправедливость и пороки, господствовавшіе въ человѣческомъ обществѣ, навсегда исчезнутъ. И надъ новою землею разстелется новое небо, къ которому вознесутся святые, подобно ангеламъ. Но, когда поколѣнія за поколѣніями умирали и все оставалось такимъ, какимъ оно всегда было, и Сынъ Человѣческій все еще не посылалъ своего знаменія въ видѣ луча предостереженія съ небесной выси, тогда эта надежда на обновленную землю начала принимать иную форму, не утрачивая, однако, своей силы. Съ этихъ поръ люди не надѣялись больше на нѣчто внезапно наступающее, но на нѣчто осуществляющееся постепенно. Народы на землѣ одинъ за другимъ принимались въ обширный союзъ, и такимъ образомъ возникло удивительное представленіе о всеобщемъ объединеніи καθολικὴ ἐκκλησία [6]). Сначала должна водвориться вселенская религія и вселенская церковь, и потомъ уже настанетъ конецъ, но не раньше; это будетъ перерожденный святой міръ.

Прежде всего слѣдуетъ обратить вниманіе на слѣдующее. Фактическое преобразованіе идеи индивидуальной религіи въ идею универсальной религіи, представленіе о всеобъемлющей человѣческой общинѣ неминуемо, хотя и безсознательно повело къ ослабленію дисциплины. Глубокое рвеніе, побуждавшее людей возвѣщать Евангеліе и стремиться къ небесному царству, заставляло ихъ уловлять въ свои сѣти рыбъ всякаго рода. Испытаніе практиковалось всегда, но строгость его теперь ослабѣла. Ветхій Адамъ заявлялъ о своихъ правахъ. Соціальныя условія также оказывали свое вліяніе, а кромѣ того и личная

---

[1]) Constit. apost., I, 1 (p. 1, 15).
[2]) L. c., I, 3 (5, 20).
[3]) L. c., I, 1 (1, 6).
[4]) «Мы ничѣмъ не выдѣляемся», говоритъ Тертулліанъ, ad Scapul., 2., «какъ только отказомъ отъ прежнихъ заблужденій». Защита апологетовъ была основана на томъ фактѣ, что христіане вели безупречный образъ жизни: de causa innocentiae consistam. Tertull. Apologet., 4.
[5]) Элькесаиты у Ипполита, Philosoph. IX, 15.
[6]) Weingarten, Zeittafeln zur. K. G., 3, 12. Ср. также Lightfoot., Ignatius, 2, 1, 310 сл.

снисходительность церковныхъ администраторовъ и прощеніе со стороны самой общины. Все болѣе и болѣе неосуществимымъ представлялось исключеніе всякаго, согрѣшившаго противъ христіанскаго закона. Протестъ этому теченію, и притомъ не только расширенію правъ церковныхъ должностныхъ лицъ, но также и обмірщенію,—оказалъ монтанизмъ [1]). Древнѣйшее толкованіе закона, по которому и грѣховныя мысли принимались въ разсчетъ, подверглось ограниченію. Первое ограниченіе выразилось въ признаніи однихъ открытыхъ грѣховъ таковыми. Христіанскія общины, такимъ образомъ, подпали подъ вліяніе общаго закона, господствующаго надъ всѣми человѣческими организаціями, по которому сокровенныя мысли человѣческой души не могутъ быть раскрыты. Второе послабленіе заключалось въ томъ, что человѣкъ, открыто согрѣшившій и потому исключенный изъ общины, могъ быть снова допущеннымъ. Это ограниченіе было принято не безъ спора, и этотъ споръ продолжался въ теченіе почти двухъ вѣковъ, угрожая раздробить всѣ христіанскія общины на мелкія партіи. Христіанская церковь съ этого времени не была болѣе собраніемъ святыхъ, объединенныхъ святою жизнью, отдѣленныхъ отъ массы и противоставлявшихъ себя ей. Она, напротивъ, сдѣлалась постепенно обществомъ людей, нравственные идеалы и практика жизни которыхъ мало чѣмъ отличались отъ нравственнаго облика язычниковъ. Церковь Христа, носившаяся по волнамъ этого бурнаго моря, уподобилась Ноеву ковчегу, въ которомъ чистое находилось рядомъ съ нечистымъ.

Вмѣстѣ съ этимъ ослабленіемъ древней строгости въ нравственномъ испытаніи, которому подвергался всякій, желавшій получить доступъ въ члены общины и оставаться въ ней,—усиливалось вниманіе къ интеллектуальному элементу, о которомъ рѣчь шла въ послѣдней лекціи. Идея святости и чистоты въ древнѣйшую пору заключала въ себѣ и идею чистоты ученія. Гегесиппъ, называя церковь дѣвственной [2]), обосновываетъ эту метафору не нравственною ея чистотою, но тѣмъ, что она еще не искажена лжеученіемъ. Теперь въ предѣлахъ церкви и около нея зарождаются воззрѣнія, не принадлежавшія большинству. Большинство, какъ обычно, выказало стремленіе испытать свою силу; въ христіанство проникали массы образованныхъ грековъ и римлянъ, приносившихъ съ собою господствовавшій въ то время интеллектуальный и духовный складъ, и это придавало такое значеніе интеллектуальному элементу, котораго онъ раньше не имѣлъ. Знаніе, которое играло извѣстную роль въ христіанствѣ, хотя и не служило основаніемъ для объединенія, требовало теперь себѣ мѣста рядомъ съ принципомъ любви. Единомысліе, составлявшее объединяющую почву для греческихъ философскихъ школъ, а впослѣдствіи и для гностическихъ обществъ, представляло теперь новое звено той цѣпи, которая связывала различные элементы въ церквахъ, а также эти послѣднія между собою [3]). Однако на практикѣ оказалось необходимымъ подвергнуть извѣстному ограниченію разъ допущенный интеллектуальный элементъ, установивъ символъ вѣры и авторитетный списокъ

---

[1]) Weingarten, «Zeittafeln zur Kirchengesch.», 3, 17.

[2]) Гегесиппъ у Евсев., h. e. IV, 22, 4.

[3]) Подлинное значеніе выраженій «ересь» и «иновѣрный» свидѣтельствуютъ о воздѣйствіи греческихъ философскихъ школъ на христіанскую церковь: Секстъ Эмпирикъ (Pyrrhon. I, 13) употребляетъ слово αἵρεσις для обозначенія системы мнѣній или принципа, уклоняющагося отъ философской школы; ср. Diels, Doxograph. Graeci 276, 373, 388. У Климента Александр. (Strom. VII, 15, 92) это слово служитъ для обозначенія правовѣрной системы. Ἑτερόδοξος употребляется для догматика, стоящаго на точкѣ зрѣнія скептицизма: Sext. Empir. adv. Ethicos I, 40. Іосифъ обозначаетъ имъ людей, которые, въ отличіе отъ ессеевъ, принадлежатъ инымъ школамъ или партіямъ, de bello Iud. II, 8, 5. Для воззрѣній, господствовавшихъ въ гностическихъ школахъ съ ихъ своеобразнымъ отраженіемъ въ ослабленной дисциплинѣ ср. Tert., de praescr. haer. 42—44. О валентиніанцахъ онъ говоритъ (adv. Valent. I): frequentissimum plane collegium inter haereticos. Ср. Harnack, Dogmengesch. I, 2, 190 сл., 211. Настоящее культивированіе гносиса означаетъ преобладаніе интеллекта.

апостольскихъ документовъ. Но это имѣло своимъ послѣдствіемъ то, что, вмѣстѣ съ тѣмъ, подчеркивалась роль разсудка и всей его сферы. Нужно было удостовѣрить, что этотъ интеллектуальный элементъ правиленъ, и это само по себѣ дало толчекъ для образованія новаго настроенія и новаго теченія. Исповѣданіе вѣры въ Христа, подчиненное сначала любви и надеждѣ и заключавшееся въ простомъ признаніи Его какъ Сына Божьяго, было тщательно разработано и тонко формулировано въ видѣ яснаго символа вѣры, причемъ признаніе этого credo становилось, такъ сказать, условіемъ договора при вступленіи въ члены. Исповѣданіе вѣры должно было излагаться словами христіанскаго символа вѣры [1]). Обученіе оглашенныхъ уже не состояло болѣе въ усвоеніи высшей нравственности, какъ, напр., въ «Двухъ путяхъ»; оно сводилось теперь къ traditio symboli, т.-е. къ наставленію относительно символа и смысла его. Какъ исповѣданіе вѣры, такъ и ученіе составляли достояніе среднихъ людей въ общинахъ, ибо въ религіи, какъ и въ обществѣ, всегда господствуетъ средняя норма, а законъ жизни сводится къ компромиссамъ.

Двѣ родственныя причины содѣйствовали тому, чтобы вызвать этотъ переворотъ и придать ему силу.

Первая вытекла изъ важнаго значенія, придаваемаго крещенію. Нѣтъ сомнѣнія, что крещенію самому по себѣ приписывалось такое дѣйствіе, которое въ позднѣйшее время только рѣдко связывалось съ нимъ. Извѣстныя выраженія, которыя въ эпохи живой литературной дѣятельности стали бы пониматься метафорически, получали буквальный смыслъ. Крещеніе было фактическимъ смываніемъ грѣховъ, настоящимъ возрожденіемъ къ новой жизни, наконецъ, дѣйствительнымъ пріемомъ въ число дѣтей Божіихъ. Важнымъ элементомъ было и renunciatio diaboli, отреченіе отъ ложныхъ боговъ и пагубнаго идолопоклонства [2]). Названные пункты подчеркивались въ нѣкоторыхъ гностическихъ школахъ еще болѣе, чѣмъ у ортодоксальныхъ авторовъ, и прямо подготовили вопросъ, ставшій вопросомъ жизни, а именно: имѣетъ ли крещеніе вообще такое дѣйствіе? Достаточно ли простого акта, обряда, или дѣйствіе его обусловливается тѣмъ, гдѣ, какимъ лицомъ и по какому ритуалу совершается крещеніе? Особенную важность пріобрѣлъ вопросъ о личности крестившаго. Стали сомнѣваться, производитъ ли крещеніе свое таинственное дѣйствіе, если крестящее лицо было исключено изъ христіанской общины, на основаніи ли его ученія или его жизни. Становилось важнымъ удостовѣрить, что крестившій обладалъ настоящею вѣрою, для того, чтобы крещеніе не совершалось людьми небезупречными, и чтобы это не влекло за собою всѣхъ пагубныхъ послѣдствій недѣйствительнаго крещенія. Правила, касавшіяся этого обряда, были поэтому детально разработаны. Тѣмъ не менѣе, велась упорная борьба изъ-за точнаго разграниченія правильныхъ и неправильныхъ пунктовъ ученія, влекущихъ за собою недѣйствительность самаго крещенія. Самый фактъ существованія подобныхъ споровъ показываетъ, какое значеніе придавалось догматическимъ взглядамъ. Это отклонило вниманіе отъ характера человѣка и направило его на умственный его обликъ, причемъ нормою явился средній уровень вѣры.

Другое свойство древнѣйшей христіанской жизни, можетъ-быть, содѣйствовало болѣе чѣмъ что-либо тому, чтобы усилить это направленіе, а именно обычай взаимнаго общенія и обмѣна. Христіане, подобно евреямъ, совершали далекія поѣздки не столько для удовольствія, сколько ради торговыхъ и промышленныхъ цѣлей. Новое

[1]) Tertull., de spectac. 4. Если важность γνῶσις въ качествѣ момента спасенія признавалась рядомъ съ πίστις, если въ πίστις заключался и γνῶσις, то отрицаніе истинной вѣры являлось препятствіемъ для спасенія. Ересь поэтому считалась неразрывно связанною съ вѣчною смертью. Tertull., de praescr. haeret. 2.

[2]) Tertull., de spectac. 4.

братское единеніе христіанъ, подобно древнимъ еврейскимъ товариществамъ, доставляло всѣмъ путешествующимъ братьямъ привѣтъ и гостепріимство. Въ древнѣйшее время только для пророковъ и учителей полагалось испытаніе ихъ правъ. Объ этомъ упоминается въ апостольскомъ ученіи. Но это испытаніе распространялось не столько на интеллектуальную, сколько на нравственную сторону ихъ ученія. «Всякій, кто приходитъ къ вамъ и учитъ васъ всему тому, о чемъ раньше сказано (т.-е. преподаетъ нравственныя правила изъ «Двухъ путей» и предписанія о крещеніи и т. д.), того принимайте. Если же учитель измѣняетъ ученіе и предлагаетъ другое [1]), разрушая прежнее, то не слушайте его; если же онъ васъ учитъ, что справедливость и познаніе Господа растетъ, то принимайте его какъ Господа» [2]). Подобнымъ же образомъ сказано о пророкахъ: «не всякій, изрекающій въ духѣ,—пророкъ, но только, когда онъ уподобляется Господу (τοῦς τρόπους κυρίου), ибо поэтому различаютъ настоящаго пророка отъ лжепророка... Всякій пророкъ, учащій истинѣ,—лишь лжепророкъ, если онъ не исполняетъ того, чему учитъ» [3]). Далѣе говорится о странствующихъ братьяхъ: «всякій, приходящій во имя Господа, долженъ быть принятъ; но потомъ, испытавши его, вы поймете (если вы вникнете въ дѣло), что̀ находится направо и что̀—налѣво. Если онъ хочетъ остаться у васъ и знаетъ ремесло, то пусть работаетъ и зарабатываетъ свой хлѣбъ. Если же онъ не знаетъ ремесла, то позаботьтесь по своему разумѣнію, чтобы онъ, какъ христіанинъ, не жилъ у васъ праздно. Если онъ не хочетъ работать, то онъ χριστέμπορος, т.-е. онъ изъ своего благочестія дѣлаетъ ремесло» [4]).

Испытаніе, слѣдовательно, относилось здѣсь къ нравственному характеру, но не къ вѣрѣ. Но послѣ того, какъ интеллектуальный моментъ получилъ первенствующее значеніе въ христіанствѣ, и когда принятіе формулы крещенія сдѣлалось пробнымъ камнемъ для доступа въ общину, постепенно сложился обычай ставить въ зависимость отъ исповѣданія этой формулы и гостепріимство [5]). Это была, такъ сказать, tessera, пароль, и, какъ таковой пароль, оно превратилось въ формальность, не особенно обременявшую совѣсть человѣка. А въ религіи, какъ и въ политикѣ, всегда меньше людей, серьезно отстаивающихъ господствующіе взгляды, чѣмъ лицемѣровъ. Роль лозунга, присущая этой формулѣ, однако, имѣла важность не только для отдѣльныхъ лицъ, но и для цѣлыхъ общинъ [6]). Если въ «Апостольскомъ ученіи» это испытаніе еще носитъ личный, индивидуальный характеръ, то это свидѣтельствуетъ о томъ, что въ той мѣстности и въ то время, когда писалась эта книга, позднѣйшая система не успѣла еще оказать своего дѣйствія. Система же состояла въ слѣдующемъ: община снабжала своихъ путешествующихъ сочленовъ циркуляромъ въ видѣ рекомендательнаго письма, служившаго имъ какъ бы паспортомъ. Христіанину, находившемуся въ пути и предъявлявшему подобное письмо, тотчасъ же и безпрекословно оказывалось гостепріимство. Но когда серьезныя разногласія стали раздѣлять церкви, то одна не соглашалась признавать рекомендательныхъ писемъ другой. Спорные пункты, приведшіе впослѣдствіи къ разрыву прежняго единенія, касались на первыхъ порахъ лишь дисциплины и практики и лишь впослѣдствіи вѣры. Наравнѣ съ вопросами моральными на собраніяхъ, устраиваемыхъ представителями общинъ извѣстнаго района, стали обсуждаться также и вопросы вѣры. Объ этомъ была уже рѣчь въ предшествующей лекціи. Такимъ образомъ, какъ ученіе,

---

[1]) διδαχή употреблено въ данномъ случаѣ спеціально о нравственныхъ предписаніяхъ; ср. 2, 1.

[2]) Didache, 11, 1 sq.

[3]) Didache, 11, 8, 10. Ср. Hermas, mand., 11, 7, 16.

[4]) Didache, 12, 1, 3—5.

[5]) Jura, т.-е. communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis контролировались (regit) передачею исповѣданія вѣры (unius sacramenti traditio). Tertull., de praescr. haer., 20, 8 sq.

[6]) Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa; hoc est testimonium veritatis. Tertull., de praescr., 21, 7.

такъ и моральный характеръ въ одинаковой мѣрѣ служили почвой, на которой объединялись церкви въ мѣстные или общіе союзы, и на которой одна церковь должна была признавать свидѣтельства другой. Въ связи съ этимъ и на основаніи этого росло іерархическое теченіе. Положеніе епископовъ, основанное на томъ, что желательно было имѣть гарантію для истиннаго преданія, сдѣлало необходимымъ особенное подчеркиваніе этого преданія, придавая ему не только новое значеніе, но и новую санкцію. Съ тѣхъ поръ вѣра опиралась на живой авторитетъ, и люди болѣе не располагали свободою толковать вѣру по своему.

То обстоятельство, что ученіе было поставлено на одинъ уровень съ жизнью (какъ это и случилось въ христіанскихъ общинахъ), явилось послѣдствіемъ внутреннихъ причинъ, вызванныхъ, въ свою очередь, другими причинами, вліяніе которыхъ я подробнѣе развивалъ въ предшествующихъ лекціяхъ. Но вліяніе этихъ причинъ на церкви было всецѣло внутренняго характера, хотя то, что придавало особенное значеніе дѣйствію этихъ факторовъ, относится не къ внутренней, а къ внѣшней жизни и заключается во вмѣшательствѣ государства. Подобное вмѣшательство впервые имѣло мѣсто при Авреліанѣ въ дѣлѣ Павла Самосатскаго. Принципъ, установленный тогда, пріобрѣлъ съ тѣхъ поръ огромнѣйшее значеніе для христіанскихъ общинъ. Очевидно, что въ срединѣ третьяго вѣка въ Сиріи уже существовалъ союзъ объединенныхъ общинъ въ томъ смыслѣ, что епископъ какого-нибудь округа могъ присвоить себѣ право вмѣшиваться въ дѣла сосѣдней церкви. Учрежденіе этихъ церковныхъ округовъ еще не основывалось на политическомъ раздѣленіи имперіи, какъ это было, напримѣръ, послѣ никейскаго собора. Вопросъ касался только сосѣдскихъ отношеній. Епископъ антіохійскій, Павелъ Самосатскій, бывшій и государственнымъ человѣкомъ и богословомъ, составилъ себѣ по поводу одного изъ новыхъ вопросовъ метафизической теологіи, проникшихъ въ христіанскую церковь, взглядъ, не согласный съ мнѣніемъ руководящихъ сирійскихъ епископовъ. Созывались собранія, и на первомъ изъ нихъ, какъ кажется, пришли къ извѣстному компромиссу. На второмъ же Павелъ былъ осужденъ и формальнымъ образомъ смѣщенъ. Однако, онъ отказался признать компетенцію собранія и, очевидно поддерживаемый своей общиной, продолжалъ владѣть церковнымъ зданіемъ. Противники его апеллировали къ императору путемъ гражданскаго иска. Отвѣтъ императора утвердилъ тотъ принципъ, который былъ уже примѣненъ, но владѣлецъ церковныхъ зданій настаивалъ на своемъ, ссылаясь на то, что онъ христіанинъ. Императоръ, не рѣшая, что такое христіанство, объявилъ, что то, чему учатъ италійскіе епископы, должно считаться настоящей нормою. Это дало направленіе римской политикѣ, которая продолжала и впредь руководить христіанскимъ ученіемъ.

Когда христіанство было признано государствомъ, Константинъ рѣшилъ собирать епископовъ подъ своимъ авторитетнымъ главенствомъ и, по возможности, придавать ихъ постановленіямъ государственную санкцію. Онъ высказался такъ: «я, въ качествѣ императора, не могу рѣшить, въ чемъ заключается христіанское ученіе, но я приму мнѣніе большинства и признаю его въ томъ смыслѣ, что никто не будетъ въ правѣ пользоваться привилегіями христіанъ, т.-е. правомъ собственности и освобожденіемъ отъ гражданскихъ повинностей, если онъ не присоединится къ этому взгляду большинства». Слѣдовавшіе за нимъ христіанскіе императоры шли по его слѣдамъ. Испытаніе въ христіанской вѣрѣ сводилось къ согласію съ постановленіями соборовъ. Всякій, подчинявшійся послѣднимъ, получалъ иммунитеты и привилегіи; не подчинявшемуся же грозили конфискація имущества, ссылка и смерть. Нѣтъ нужды подробнѣе развивать послѣдствія того значенія, которое было признано за постановленіями соборовъ. Всѣмъ извѣстно, какъ слаба человѣческая природа.

Противъ подобнаго объединенія церкви велась борьба, и притомъ, главнымъ образомъ, съ двухъ сторонъ.

1) Съ одной стороны, реакція исходила изъ пуританской партіи въ церкви, отъ консерваторовъ, на первыхъ порахъ лишь слабо тлѣя, а потомъ вспыхивая яркимъ пламенемъ. Важнѣйшими изъ этихъ реакціонныхъ движеній явились новатіанское въ III и донатистское въ IV вѣкѣ. Мы упомянемъ лишь о первомъ. Толчкомъ для него служило мѣропріятіе римскаго епископа Каллиста, разрѣшившаго вторичное принятіе въ общину тѣхъ, которые были исключены за плотскіе грѣхи и за возвращеніе къ идолопоклонству. Противъ продолженія этой политики въ 250 г. возникла энергичная оппозиція. Избраніе епископа, принадлежавшаго къ послабляющей партіи, вызвало глубокій повсемѣстный расколъ. Во всемъ христіанскомъ мірѣ, въ Египтѣ, Арменіи, Малой Азіи, Италіи и Испаніи были люди, сочувствовавшіе строгому направленію. Расколъ коснулся всей теоріи о церкви, о власти Св. Петра и былъ настолько продолжительнымъ и острымъ, что государству пришлось признать его. Лишь 500 лѣтъ спустя послѣ его возникновенія онъ былъ улаженъ. Въ отдаленныхъ общинахъ онъ продолжался еще дольше, но утратилъ свою силу. Большинство, благодаря содѣйствію не только государства, но и человѣческой природы вообще, восторжествовало въ христіанскомъ мірѣ.

2) Вторая реакція была еще энергичнѣе и продолжительнѣе и заключалась въ образованіи особаго сословія въ христіанскомъ обществѣ, которое приписывало себѣ осуществленіе болѣе возвышеннаго идеала и дѣйствительно пыталось проводить его въ жизнь. Эти люди по отношенію къ остальной общинѣ занимали такое же положеніе, какъ христіанскія общины по отношенію къ не-христіанамъ. Самое теченіе, какъ я уже раньше доказалъ [1]), имѣло своимъ источникомъ греческія философскія школы и въ значительной степени питалось вліяніемъ, которое философскія партіи оказывали на главную массу христіанъ. Это направленіе сохранило свое положеніе какъ постоянный факторъ въ христіанскомъ мірѣ, главнымъ образомъ потому, что оно явилось реакціею противъ преобразованія основы христіанскихъ общинъ и противъ умаленія традиціонной нормы для нравственности. Съ этого времени рядомъ съ τάγμα τῶν κληρικῶν и τάγμα τῶν λαϊκῶν возникъ еще третій классъ людей τάγμα τῶν ἀσκητῶν. Идеалъ этого класса, благодаря его дальнѣйшей исторіи, нѣсколько потускнѣлъ, но все же по своей сущности это былъ высокій идеалъ, несмотря на его непрактичность и нежелательность его осуществленія. Однако, въ человѣческой жизни временами должно находиться мѣсто и для недостижимыхъ идеаловъ. Запятнанный и искаженный образъ монашества въ настоящее время не можетъ уничтожить того историческаго факта, что оно возникло какъ реакція противъ христіанства, какимъ оно было и остается теперь, и что оно явилось попыткою реформировать человѣческое общество. Такъ какъ монашество изолировалось, то оно не могло дѣйствовать въ церкви, какъ закваска, не могло поднять ходячую нравственность. Церковь не стала общиною послушниковъ, для которой святая жизнь составляла серьезную цѣль,—епископы ея были государственными людьми, служители—мірянами, члены ея жили въ свѣтѣ, вели жизнь по традиціоннымъ правиламъ свѣтскаго общества и объединялись лишь слабыми узами общаго наименованія и вѣры, которой они не понимали. Для подобнаго общества интеллектуальная основа была единственно возможной. Въ обществѣ, въ которомъ чиновничество по необходимости должно занимать видное мѣсто, подчеркиваніе интеллектуальнаго элемента вызывается прямо инстинктомъ самосохраненія. Но эта основа тормозила дальнѣйшее развитіе христіанства, и оно не одержало больше ни одной крупной побѣды съ тѣхъ поръ, какъ получило это новое основаніе. Побѣды, которыя оно одержало раньше, были обязаны проповѣди, но не проповѣди греческой метафизики, а проповѣди любви къ Богу и къ человѣчеству. Самыя темныя страницы въ исторіи христіанства тѣ, на которыхъ записаны попытки навязать свою переработан-

[1]) Шестая лекція, см. выше, стр. 30 и далѣе.

ную греческую метафизику людямъ и народамъ, характеру которыхъ она совершенно чужда. Единственнымъ основаніемъ отчаянія по поводу тѣхъ, которые еще теперь принимаютъ христіанство, могло бы быть опасеніе—котораго я не раздѣляю,—что господство метафизическаго элемента останется въ немъ навѣки.

Мы дошли до конца этихъ лекцій. Общій итогъ ихъ—введеніе въ христіанство трехъ главныхъ продуктовъ эллинской мысли: реторики, логики и метафизики. Я, надѣюсь, доказалъ, что большая часть такъ называемыхъ христіанскихъ ученій и многіе обряды, пользовавшіеся прежде и теперь большимъ авторитетомъ въ христіанской церкви, на самомъ дѣлѣ являются греческими идеями и обрядами, которые хотя и измѣнили свою форму и окраску подъ вліяніемъ первобытнаго христіанства, но по существу продолжаютъ еще быть греческими. Эллинизмъ еще живъ и ведетъ не только призрачную жизнь въ университетскихъ аудиторіяхъ, но въ гораздо болѣе энергичной и живучей формѣ—въ христіанскихъ церквахъ. Здѣсь онъ живетъ, не въ видѣ того или другого осколка стариннаго ученія, или стариннаго обряда, сохранившагося въ нихъ, но въ силу общности извѣстныхъ формъ и крупныхъ фазисовъ мысли, могучихъ теченій и стремленій и смѣлыхъ предположеній. Этика грековъ, трактующая болѣе о правахъ и обязанностяхъ, чѣмъ о любви и самопожертвованіи, богословіе ихъ, считающее Бога не столько духомъ, сколько метафизическимъ принципомъ, сущность котораго важно опредѣлить, возникновеніе у нихъ класса людей, главная обязанность которыхъ въ жизни заключается въ обращеніи къ другимъ съ нравственными увѣщаніями, и рѣчи которыхъ не являются непроизвольными изліяніями пророческой души, но искусными періодами оратора, затѣмъ религіозный церемоніалъ ихъ съ тьмой и свѣтомъ, съ посвященіемъ и изображеніемъ символической драмы, а также требованіе не столько нравственной дисциплины для основанія религіозной общины, сколько сознательнаго признанія извѣстнаго догмата,—во всемъ этомъ, равно какъ и въ основныхъ идеяхъ эллинизмъ продолжаетъ жить и понынѣ.

Однимъ изъ признаковъ божественности христіанства является то обстоятельство, что оно оказалось въ силахъ ассимилировать многіе, первоначально чуждые ему, элементы. Доказательствомъ истинности многаго, что ассимилировано христіанствомъ, служитъ то, что оно было въ состояніи побѣдить многіе болѣе древніе элементы. Но, разсматривая эти явленія, нельзя не задавать себѣ вопроса объ отношеніи греческихъ элементовъ въ христіанствѣ къ этому послѣднему. Это является жизненнымъ вопросомъ. Важность его трудно переоцѣнить. Ему должно принадлежать первое мѣсто въ мысляхъ всѣхъ серьезныхъ людей. Въ данномъ случаѣ возможны двѣ теоріи. Съ одной стороны, можно утверждать, что христіанство, возникшее безъ метафизики и на почвѣ, гдѣ она вообще не процвѣтаетъ, христіанство, одержавшее первыя побѣды надъ міромъ благодаря простой нравственной мощи нагорной проповѣди и возвышенному впечатлѣнію отъ жизни и смерти Іисуса Христа,—что это христіанство можетъ отвергнуть эллинизмъ, и при этомъ оно ничего не утратитъ, напротивъ, снова предстанетъ предъ міромъ въ неприкрашенномъ величіи евангелій. Можно настаивать на томъ, что все, чуждое древнѣйшей формѣ христіанства, не можетъ принадлежать къ его сущности, и что нагорная проповѣдь не есть частичный выводъ изъ евангелій, но вся суть ихъ. Съ другой же стороны можно утверждать, что древо жизни, которое Богъ насадилъ въ человѣческомъ обществѣ, съ самаго начала носило въ себѣ способность расти, притягивая къ себѣ всѣ тѣ элементы, которые находились на лицо. Можно утверждать, что въ христіанствѣ совершается безпрерывное развитіе, и что постепенный внутренній ростъ его для каждой эпохи его существованія всегда является существеннымъ и необходимымъ. Можно указать на то, что долгъ каждаго поколѣнія заключается въ томъ, чтобы принять извѣстный фазисъ развитія, какъ наслѣдіе предшествовавшаго періода, и содѣйствовать его дальнѣйшему росту.

Кажется логически невозможнымъ найти почву для третьей теоріи, которая занимала бы среднее мѣсто между этими двумя. Нужно принять либо одну, либо другую вмѣстѣ съ послѣдствіями, вытекающими изъ нихъ. Но какую бы изъ нихъ мы ни приняли, ясно то, что добрая часть греческаго элемента должна быть отброшена. Въ первой теоріи этотъ элементъ не играетъ роли. Что касается второй теоріи, то здѣсь рѣчь идетъ о развитіи, еще не завершившемся и посему не могущемъ претендовать на постоянное значеніе. Мнѣ кажется, этотъ вопросъ и практическое разрѣшеніе его составляютъ задачу современныхъ богослововъ. Я утверждаю, что предметъ нашего изслѣдованія имѣетъ чрезвычайную важность, потому что онъ дастъ намъ возможность (если мы рѣшимъ, что первоначальное должно оставаться неизмѣннымъ) различать его отъ позднѣйшихъ элементовъ и установить тѣ начала, на которыхъ эти послѣднія складываются. Съ другой стороны, если мы придерживаемся теоріи развитія, изслѣдованіе даетъ намъ возможность прослѣдить пути развитія и связать такимъ образомъ новыя мысли нашего времени съ древними, чѣмъ возстановится историческая преемственность, безъ которой въ человѣческомъ обществѣ не возможны никакіе устои. Я сознаю, что среди читателей, быть-можетъ, найдутся несочувствующіе анализу христіанской исторіи и довольствующіеся тѣмъ, что могутъ принять переданное имъ достояніе. Подобная робость господствовала раньше по отношенію къ Библіи. Полвѣка тому назадъ казалось, что вся вѣра зависѣла отъ того, считать ли книгу Бытія произведеніемъ одного человѣка или нѣтъ? Это опасеніе въ принципѣ исчезло. Признаніе того факта, что книга Бытія не была сочинена, а сложилась, нисколько не стало опаснымъ для религіи, а напротивъ, сдѣлалось новою опорою для вѣры. То же самое произойдетъ и съ анализомъ христіанскаго ученія и христіанской исторіи, почему я и рекомендую серьезнѣйшимъ образомъ изученіе его. Я желалъ бы, чтобы мои лекціи, закончившіяся теперь, послужили началомъ для изученія этого предмета. Я, какъ піонеръ, проникъ въ сравнительно мало изслѣдованную область и отлично сознаю, что моему первому опыту, безъ сомнѣнія, присущи промахи. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, я испытываю и бодрость піонера, который послѣ долгаго странствованія по непроходимымъ дорогамъ черезъ дѣвственные лѣса и болота взобрался на высоту и оттуда окидываетъ взглядомъ далекій горизонтъ, и теперь, стоя на этой высотѣ и озираясь вокругъ, говоритъ: я увѣренъ, что въ главныхъ пунктахъ вы найдете эту страну такою, какъ я ее описалъ, и поймете, что это лишь переходъ къ еще болѣе прекрасной области, лежащей за этой. Пусть меня считаютъ за мечтателя, но мнѣ кажется, что я вижу (хотя и на далекомъ горизонтѣ, находящемся далеко за тѣми полями, по которымъ мы ходимъ и будутъ ходить наши дѣти) христіанство, не новое, но старое, и вмѣстѣ съ тѣмъ не старое, а новое, въ которомъ нравственныя и духовныя начала опять пріобрѣтутъ свои права, въ которомъ люди объединятся узами взаимной помощи, узами дѣтей Божіихъ,—то христіанство, которое дѣйствительно осуществляетъ братство людей—идеалъ первыхъ христіанъ.

ПОСЛѢСЛОВІЕ.

Съ Гэтчемъ связывала меня искренняя дружба, которую я считаю величайшимъ благомъ моей жизни. Его понимапіе ранней исторіи церкви рисуется передо мною въ яркихъ чертахъ, и я знаю, что никто другой не могъ бы такъ способствовать нашей наукѣ, какъ онъ, если бы ему было дозволено написать исторію христіанской религіи отъ ея подготовительнаго періода въ александрійскую эпоху до Григорія VII. Такъ обширенъ былъ тотъ періодъ времени, который охватывалъ его умъ; онъ обладалъ всѣмъ, что нужно для историка, этого періода, самымъ точнымъ знаніемъ позднѣйшаго греческаго языка во всѣхъ фазисахъ его развитія и нюансахъ, яснымъ пониманіемъ историческаго хода вещей, мастерскимъ знаніемъ отцовъ церкви и церковныхъ учрежденій (какъ юридическихъ, такъ и культовыхъ), феноменальною памятью на факты и ихъ обработку въ литературѣ, желѣзнымъ усердіемъ, но, главнымъ образомъ, на ряду съ крайне развитымъ критическимъ умомъ, творческою силою генія, самымъ вѣрнымъ пониманіемъ прогрессивныхъ и сильныхъ элементовъ въ исторіи и яснымъ взоромъ, точно опредѣляющимъ очертанія явленій, несмотря на самый густой туманъ преданій и ученыхъ легендъ. Къ этому присоединялась способность выводить изъ проблемъ новую проблему, ясно ее высказать и прямой постановкой вопроса подготовить правильное рѣшеніе. Кто имѣлъ счастье быть его товарищемъ по спеціальности, вѣроятно испыталъ точно такое же чувство, какъ и пишущій эти строки,—что этотъ человѣкъ имѣлъ ключъ къ тайнамъ исторіи, sensus veri. Превосходныя качества англичанина, необходимыя для историка, соединялись въ Гэтчѣ. Онъ былъ знакомъ съ нѣмецкими, французскими и американскими условіями жизни по личному наблюденію—съ ихъ настоящимъ, ихъ силами и ихъ проблемами; поэтому именно умѣлъ онъ такъ же оріентироваться и въ прошломъ. Онъ испытывалъ глубочайшее уваженіе къ личности въ исторіи; но онъ зналъ, что собственная и ближайшая область исторіи—учрежденія, и что только на этомъ полѣ можетъ быть достигнуто вѣрное историческое знаніе. Исторію учрежденій онъ старался вывести не по случайнымъ, но по стихійнымъ и поэтому самымъ дѣятельнымъ факторамъ. Но при этомъ онъ никогда не подпадалъ искушенію считать силой одинъ только необработанный матеріалъ. Конечно, сужденія о предметахъ менѣе его интересовали, чѣмъ самые предметы; онъ не хотѣлъ работать «circa rem»; но для него духовныя силы были «res», и силу евангелія онъ доказалъ наилучшимъ образомъ въ своихъ церковно-историческихъ лекціяхъ. Этотъ ученый, призванный къ исполненію величайшихъ задачъ, не занималъ въ своемъ отечествѣ подобающаго ему мѣста и въ продолженіе цѣлаго ряда лѣтъ долженъ былъ исполнять работы, которыя, надо полагать, могъ бы исполнить всякій другой. Но все-таки это только такъ кажется. Такъ, какъ онъ понималъ задачу—создать прочное основаніе къ «Biblical Greek» посредствомъ библейскаго словаря (конкорданціи), и такъ какъ онъ составлялъ эту конкорданцію,—за эту задачу могъ взяться и успѣть въ ней только человѣкъ его знаній и ума. А вѣдь какъ много еще помимо этого онъ оставилъ намъ въ своихъ лекціяхъ объ исторіи учрежденій церкви, въ своихъ отдѣльныхъ лекціяхъ, въ «Essays of Biblical Greek», въ своихъ объемистыхъ статьяхъ въ «Encyclopaedia Britannica» и въ «Dictionary of

Christian Antiquities»! Всѣ его работы имѣютъ ту своеобразную особенность, что онп давали новыя свѣдѣнія и въ то же время будили мысль. Садъ, въ которомъ онъ работалъ, подобенъ тѣмъ садамъ юга, на деревьяхъ которыхъ бываютъ одновременно и плоды и многообѣщающій въ будущемъ цвѣтъ...

Эти слова я написалъ для «Theol. Lit.-Ztg.», вскорѣ послѣ того, какъ до меня дошла потрясающая вѣсть о смерти любимаго друга. Сегодня я могу только повторить ихъ, откликаясь на просьбу переводчика настоящаго сочиненія—снабдить нѣсколькими строками нѣмецкое изданіе. Само это произведеніе вызываетъ во мнѣ самыя радостныя и горестныя воспоминанія. Лѣтомъ 1887 года Гэтчъ посѣтилъ меня въ Марбургѣ на нѣсколько дней. Второй томъ моего руководства по исторіи догматовъ близился къ концу; онъ же былъ занятъ планомъ этихъ лекцій, которыя являются теперь для насъ какъ opus postumum. Такимъ образомъ, одинъ и тотъ же великій предметъ занималъ насъ обоихъ: вліяніе греческихъ идей и учрежденій на христіанскую церковь. Съ утра до вечера мы разсуждали объ этомъ, и для обоихъ было удивительно, какъ совпадали наши сужденія объ этомъ предметѣ. Одинъ учился у другого и все-таки не нуждался въ переучиваніи; часто одинъ сообщалъ другому выводъ, котораго тотъ еще не успѣлъ сдѣлать. Мысли, являющіяся мнѣ при изученіи его лекцій о древнѣйшемъ устройствѣ церкви, я имѣлъ возможность повторить ему при личномъ обмѣнѣ мнѣній, въ живомъ, интимномъ разговорѣ; его слово дѣйствовало на меня какъ сталь на камень; но, съ другой стороны, онъ взаимно награждалъ меня увѣренностью, что и я не напрасно говорилъ. Онъ развивалъ тогда передо мною планъ предстоящихъ лекцій не въ блѣдныхъ, поверхностныхъ чертахъ, но отмѣчалъ ихъ, по своему обыкновенію, кратко, отдѣлъ за отдѣломъ, выдвигая существенные вопросы, съ тонкой улыбкой, какъ-будто сообщалъ тайну. Все-таки я былъ пораженъ выполненіемъ этого сочиненія. Я не ожидалъ такого богатства матеріала и такой увѣренности въ методическомъ исполненіи. Эти лекціи, безъ сомнѣнія,—самое зрѣлое произведеніе Гэтча, и онѣ навсегда останутся въ церковно-исторической литературѣ.

Какъ и всѣ его работы, онѣ побуждаютъ къ новымъ изслѣдованіямъ. Въ этихъ лекціяхъ онъ преслѣдовалъ одну цѣль, но, правда, одну изъ самыхъ важныхъ: прослѣдить, какъ греческія идеи и обряды водворились мало-по-малу въ евангельскомъ ученіи и обществѣ. Если я не ошибаюсь, то надо прослѣдить еще четыре пути развитія, соблюдая тотъ методъ, который онъ такъ блестяще примѣнялъ, для того, чтобы начертать полную картину эволюціи, наполняющей четыре первыхъ столѣтія исторіи христіанской церкви. Я позволю себѣ набросать ихъ слѣдующимъ образомъ.

Во-первыхъ, надо изучить и изложить на ряду съ греческимъ особое вліяніе римскихъ идей и обычаевъ на христіанскую церковь. То, что я изложилъ въ первомъ томѣ моего «Руководства по исторіи догматовъ» подъ заглавіемъ: «Katholisch und Römisch», а также въ различныхъ мѣстахъ всѣхъ трехъ томовъ—только начало; то, что предлагаетъ Tschirn (Ztschr. f. K. Gesch. XII, S. 215 ff.) отчасти очень неполно, отчасти преувеличено и недоказано. Предстоитъ изслѣдовать, главнымъ образомъ, слѣдующіе пункты: 1) представить содержаніе Евангелія и его примѣненія, какъ «salus legitima» (т.-е. обусловленнаго соблюденіемъ закона спасенія); притомъ тѣ слѣдствія, которыя вызвало распространеніе этого представленія; 2) пониманіе слова откровенія, библіи, и т. д. какъ «lex» (т.-е., обусловливающаго спасеніе закона); 3) понятіе о традиціи въ его отношеніи къ римской идеѣ; 4) епископская конституція церкви, включительно съ идеями преемственности примата и вселенскаго епископата, въ зависимости отъ римскихъ идей и учрежденій; 5) различіе въ понятіяхъ «таинство» (Sacrament) и «мистерія» и развитіе покаянной дисциплины, какъ своего рода юридическаго учрежденія. Это изслѣдованіе надлежало бы вести въ одномъ направленіи, опредѣляемомъ послѣдовательностью идущихъ другъ за другомъ главъ: Римъ, Тертулліанъ—Римъ, Кипріанъ—Римъ, Оптатъ и Августинъ—Римъ и

папы V вѣка; притомъ слѣдовало бы указать на то, какъ Римъ, въ силу своего устройства, а также значительности и послѣдовательности въ своей политикѣ во время этого періода времени, шагъ за шагомъ вторично завоевалъ міръ, но на этотъ разъ христіанскій міръ.

Во-вторыхъ, надо изслѣдовать вліяніе позднѣйшихъ іудейскихъ религіозныхъ идей на христіанскую Церковь. Это въ высшей степени щекотливая проблема; такъ какъ Евангеліе само явилось на почвѣ позднѣйшаго іудейства, то очень трудно отдѣлить его своеобразный характеръ отъ вліяній іудейства. Однако, слѣдуетъ все-таки сдѣлать и эту попытку, такъ какъ Евангеліе, безъ сомнѣнія, явилось какъ протестъ противъ религіознаго ученія этого іудейства и въ этомъ-то протестѣ и заключалась его сила; первоначально же оно обладало такими свойствами, которыя идутъ въ разрѣзъ съ каждой позитивной религіей. Вмѣсто многократныхъ безплодныхъ изслѣдованій «евреехристіанскаго» или «языческо-христіанскаго начала» въ этой области, является вопросъ, какіе іудейскіе элементы, помимо Ветхаго Завѣта, получили права гражданства въ христіанской церкви, ослабли ли эти элементы съ развитіемъ религіи, или же нѣкоторые изъ нихъ укрѣпились по причинѣ своеобразныхъ комбинацій съ греческими элементами. Здѣсь я имѣю въ виду ученіе о демонахъ и ангелахъ, взглядъ на исторію, все укрѣпляющуюся изолированность, фанатизмъ, а съ другой стороны—культъ и теократію, вылившуюся въ правовыя формы.

Въ-третьихъ, надо изслѣдовать, какимъ образомъ и въ какой послѣдовательности исчезли первоначальные элементы, тогда какъ входили элементы греческіе и римскіе; какъ исчезло первобытное христіанство; какимъ образомъ религія духа и экстаза попала въ оковы и дала поставить себя чуть не въ полную зависимость отъ своихъ же собственныхъ продуктовъ. Это изслѣдованіе можно было бы вести, какъ отрицательное дополненіе къ тѣмъ выводамъ, которые Гэтчъ раньше еще поставилъ въ своихъ «Лекціяхъ». Слѣдовало бы показать, какимъ образомъ и въ какой послѣдовательности живая вѣра превращалась въ символъ вѣры, требующій признанія, преданность Христу—въ христологію, святая христіанская община—въ corpus permixtum, даръ пророчествованія—въ ученую экзегетику и теологическую науку, носители духа—въ клериковъ, братья—въ опекаемыхъ язычниковъ, чудеса и излѣченія—въ ничто или въ продѣлки священниковъ, горячія молитвы—въ торжественный ритуалъ, удаленіе отъ міра—въ недовѣрчивое владычество надъ міромъ, «духъ»—въ принужденіе и законъ. Только тогда картина будетъ совершенной, если все это будетъ изложено когда-либо съ тѣмъ же фактическимъ знаніемъ и ясностью, съ какими Гэтчъ здѣсь доказалъ греческое вліяніе.

Но, на ряду съ этимъ изслѣдованіемъ не слѣдуетъ забывать четвертаго. Выше я сказалъ, что Евангеліе обладаетъ свойствами, идущими въ разрѣзъ съ каждой позитивной религіей, такъ какъ они ее обезцѣниваютъ. А кстати надо сказать, что эти свойства и составляютъ ядро Евангелія. Покорное Богу, смиренное, пылающее истинною любовью къ братьямъ настроеніе, какъ постоянное свойство,—это и есть одновременно законъ и благостыня Евангелія, которое оно исчерпываетъ въ послѣдней степени. Вначалѣ этотъ неизмѣнный элементъ былъ силенъ также и у тѣхъ, которые жили въ атмосферѣ экстаза и ожидали будущаго міра. Назовемъ хотя бы одного Павла. Написавшаго I Кор. 13 и Римл. 8 нельзя вызвать, несмотря на его прежнія рѣчи, въ свидѣтели того, что сущность Евангелія исчерпывается въ его враждебныхъ міру, экстатическихъ и эсхатологическихъ моментахъ, или что оно, по крайней мѣрѣ, такъ неразрывно связано съ ними, что безъ нихъ должно пасть и само. Тотъ, кто написалъ эти главы,—а также тотъ болѣе великій, кто далъ надежду на небесное царство дѣтямъ, а равно и тѣмъ, кто алчетъ и жаждетъ правосудія, Онъ, о которомъ писаніе говоритъ: «радуйтесь не тому, что духи вамъ повинуются, но тому, что ваши имена написаны на небесахъ»—

они оба свидѣтельствуютъ, что Евангеліе выше разлада между здѣшнимъ и тѣмъ міромъ, между трудомъ и бѣгствомъ отъ міра, между разумомъ и экстазомъ, между еврействомъ и эллинизмомъ. Такъ какъ оно выше ихъ, то оно можетъ также вступить въ общеніе съ обоими, какъ оно первоначально развернуло свои силы среди мусора іудейской религіи. Но болѣе того, оно не только можетъ, но и должно вступать съ ними въ единеніе, если только оно—религія живыхъ и само живо. Оно имѣетъ только одну цѣль: чтобы человѣкъ обрѣталъ Бога и имѣлъ бы его, какъ своего Бога, котораго онъ находитъ въ смиреніи, терпѣніи, мирѣ, радости и любви. Вопросъ о томъ, какъ оно достигаетъ этой цѣли въ теченіе столѣтій, съ коэффиціентомъ ли іудаизма или эллинизма, бѣгства отъ міра или культуры, мистицизма или ученія о предопредѣленіи, гностицизма или агностицизма, подъ какою бы то ни было оболочкою, охраняющею ядро, подъ которой только и можетъ расти живое начало,—этотъ вопросъ принадлежитъ исторіи. Пусть каждый отдѣльный христіанинъ причислитъ глиняные сосуды, въ которыхъ онъ хранилъ свое сокровище, къ самому сокровищу; но не только религіозное, но также историческое сужденіе обязано и въ правѣ дѣлать различіе между сосудомъ и сокровищемъ; такъ какъ евангеліе не явилось въ міръ какъ позитивная, обусловленная уставомъ религія и не можетъ поэтому имѣть классической формы какъ въ интеллектуальномъ, такъ и въ общественномъ отношеніи. Передъ историкомъ какъ первыхъ, такъ и послѣдующихъ вѣковъ церкви выступаетъ обязанность не останавливаться на констатированіи превращеній христіанской религіи, но изслѣдовать, насколько новыя формы способны охранять само Евангеліе, далѣе его насаждать и вкоренять. Оно, вѣроятно, погибло бы, если бы въ церкви боязливо сохранялись формы древняго христіанства, теперь же погибло первое христіанство для того, чтобы сохранилось Евангеліе. Послѣдней и величайшей задачей историка, погруженнаго въ свой предметъ, является прослѣдить этотъ ходъ развитія и установить значеніе вновь принятыхъ формъ для сути дѣла. Тотъ, кто смотритъ на это со стороны, долженъ удовлетвориться мыслью, что въ исторіи церкви всегда все измѣнялось.

А. Гарнакъ.

II.

Римъ и христіанство.

Э. Ренана.

ЛЕКЦІЯ I.

Въ какомъ смыслѣ христіанство является дѣломъ Рима.

Милостивыя государыни и милостивые государи! Я былъ счастливъ и гордъ получить отъ попечителей этого высокаго учрежденія приглашеніе продолжать тотъ курсъ, который началъ здѣсь мой славный другъ и коллега, Максъ Мюллеръ, и польза котораго дѣлается все болѣе и болѣе очевидной. Широкая и искренняя мысль всегда бываетъ плодотворна. Вотъ уже болѣе тридцати лѣтъ, какъ уважаемый Робертъ Гиббертъ оставилъ капиталъ, предназначенный служить успѣхамъ просвѣщеннаго христіанства, неотдѣлимымъ, по его мнѣнію, отъ успѣховъ науки и разума. Въ рукахъ умныхъ администраторовъ это пожертвованіе послужило поводомъ къ цѣлому ряду лекцій по всѣмъ великимъ вопросамъ религіозной исторіи человѣчества. Дѣятели этой реформы справедливо сказали себѣ: почему методъ, оказавшійся успѣшнымъ во всѣхъ другихъ отрасляхъ умственной культуры, не будетъ хорошъ въ примѣненіи къ области религіи? Почему исканіе истины, не боящееся никакихъ послѣдствій, было бы опаснымъ въ теологіи, когда оно встрѣтило общее одобреніе въ области наукъ соціальныхъ и естественныхъ? Вы повѣрили въ истину, господа, и вы были правы. Есть лишь одна истина, и утверждать, что критика должна смягчать свои пріемы тамъ, гдѣ дѣло коснулось данной истины, значитъ недостаточно желать раскрытія послѣдней. Нѣтъ, господа, истина можетъ обойтись безъ любезностей. Я съ радостью откликнулся на вашъ призывъ; обязанности по отношенію къ разуму я понимаю такъ же, какъ и вы. Какъ и вы, я считалъ бы оскорбленіемъ вѣры предположеніе, что въ обращеніи съ ней нужна извѣстная мягкость. Такъ же, какъ и вы, я думаю, что культъ идеальнаго является долгомъ человѣка и заключается въ научныхъ исканіяхъ, независимыхъ, не боящихся результатовъ, и что настоящей данью уваженія къ истинѣ будетъ исканіе ея безъ пощады, съ твердой рѣшимостью все принести ей въ жертву.

Вы хотите, чтобы всѣ собесѣдованія представляли собою великое историческое цѣлое, раскрывающее тѣ усилія, которыя родъ человѣческій дѣлалъ для разрѣшенія окружающихъ его и касающихся его судебъ проблемъ. При современномъ состояніи человѣческаго ума никто не можетъ надѣяться разрѣшить эти проблемы; всякій догматизмъ—уже въ силу одного того, что онъ догматизмъ—кажется намъ подозрительнымъ. Мы охотно допускаемъ, что религіозная или философская система можетъ и даже должна заключать въ себѣ извѣстную долю истины; но мы отказываемъ ей еще прежде, чѣмъ приступить къ ея разсмотрѣнію, въ возможности заключать въ себѣ истину абсолютную. Исторію мы любимъ. Хорошо составленная исторія всегда хороша. Вѣдь даже тогда, когда будетъ доказано, что, стараясь охватить безконечное, человѣкъ преслѣдовалъ химеру, исторія этихъ попытокъ, болѣе смѣлая, чѣмъ плодотворная, будетъ все-таки полезна. Она доказываетъ, что стремленія человѣка дѣйствительно превышаютъ кругъ его ограниченнаго существованія; она показываетъ, сколько энергіи потратилъ человѣкъ ради чистой любви къ истинному и прекрасному; она учитъ насъ уважать этого бѣднаго, обездоленнаго человѣка, принявшаго на себя, кромѣ страданій, которыми надѣлила его при-

рода, еще терзанія неизвѣстности, муки сомнѣній, суровыя отреченія добродѣтели, воздержанія ригоризма и добровольныя пытки аскетизма. Неужели все это напрасно, Неужели эти безпрестанно возобновляемыя усилія достигнуть недостижимаго такъ же безсмысленны, какъ погоня ребенка за вѣчно убѣгающимъ предметомъ его желаній? Мнѣ трудно этому повѣрить, и вѣру, исчезающую при детальномъ разсмотрѣніи каждой изъ системъ, подѣлившихъ между собою міръ, я отчасти обрѣтаю снова, обдумывая всѣ эти системы въ ихъ цѣломъ. Всѣ религіи могутъ быть неполными и пристрастными; тѣмъ не менѣе, религія въ человѣчествѣ оказывается все-таки чѣмъ-то божественнымъ и служитъ залогомъ высшихъ судебъ. Нѣтъ, они трудились не напрасно, эти великіе основатели, эти реформаторы, эти пророки всѣхъ временъ, возстававшіе противъ лживыхъ очевидностей грубаго матеріализма, разбивавшіе голову о стѣну кажущейся фатальности, истощавшіе мысль, отдававшіе жизнь за исполненіе миссіи, возложенной на нихъ духомъ ихъ эпохъ. Если фактъ существованія мучениковъ не доказываетъ исключительной истины той или другой секты (вѣдь всѣ секты могутъ имѣть длинный рядъ мучениковъ), то онъ вообще доказываетъ, что религіозное усердіе соотвѣтствуетъ чему-то таинственному. Всѣ мы, сколько насъ ни есть,—сыновья мучениковъ.

Наибольшіе скептики часто оказываются самыми убѣжденными и самыми безкорыстными людьми. Тѣ, кто основалъ у васъ религіозную и политическую свободу, тѣ, кто въ цѣлой Европѣ создалъ свободу исканій и мысли, кто трудился надъ улучшеніемъ судьбы человѣчества, и тѣ, кто еще, безъ сомнѣнія, найдетъ способъ безконечнаго ея улучшенія,—всѣ искупили или искупятъ свое доброе дѣло; никто никогда не получаетъ награды за то, что дѣлаетъ для счастья человѣчества. А между тѣмъ, у этихъ людей всегда найдутся подражатели. Всегда найдутся неисправимые, осѣненные духомъ Божества, чтобы продолжать ихъ дѣло; они будутъ жертвовать своимъ личнымъ интересомъ истинѣ и справедливости. И они избрали лучшую долю! Что-то говоритъ мнѣ, что тотъ, кто, не зная хорошенько зачѣмъ, изъ простого благородства своей натуры, взялъ на себя въ этомъ мірѣ чрезвычайно неблагодарный жребій поступать хорошо, былъ истиннымъ мудрецомъ и, умнѣе эгоиста, открылъ настоящій путь своей жизни.

I.

Вы ждете, чтобы я воскресилъ передъ вами одну изъ тѣхъ страницъ религіозной исторіи, которыя наиболѣе ярко освѣщаютъ только-что высказанныя мною мысли. Эпоха ранняго христіанства представляется намъ самымъ героическимъ эпизодомъ въ исторіи человѣчества. Никогда человѣкъ не извлекалъ изъ своего сердца больше преданности, больше любви къ идеальному, чѣмъ въ первыя полтораста лѣтъ послѣ нѣжнаго галилейскаго видѣнія, начиная съ царствованія Тиберія и до смерти Марка Аврелія. Никогда еще религіозное сознаніе не было болѣе творческимъ и съ бо́льшей авторитетностью не создавало законовъ будущаго. Это необычайное, не знающее себѣ равнаго, движеніе вышло изъ нѣдръ іудейства. Но врядъ ли бы одно іудейство оказалось способнымъ завоевать весь міръ. Нужно было, чтобы молодая и смѣлая школа, выросшая на лонѣ іудейства, приняла отважное рѣшеніе отречься отъ большей части Моисеева ритуала. Нужно было, въ особенности, чтобы новое движеніе было перенесено на почву Греціи и Рима и, въ ожиданіи варваровъ, сдѣлалось какъ бы закваской въ сердцѣ этихъ европейскихъ расъ, поможшихъ человѣчеству выполнить его судьбы.

Прекрасную тему развернетъ передъ вами тотъ, кто будетъ призванъ изложить вамъ все, что внесла въ это великое общее дѣло Греція! Мнѣ вы поручили выяснить роль Рима. По времени дѣло Рима стоитъ впереди. Только въ первой половинѣ III вѣка греческій геній, съ Климентомъ Александрійскимъ и Оригеномъ во главѣ, дѣйстви-

тельно овладѣваетъ христіанствомъ. Между тѣмъ, Римъ уже со II вѣка—я надѣюсь вамъ это показать—начинаетъ оказывать рѣшающее вліяніе на церковь Іисуса.

Римъ, въ извѣстномъ смыслѣ, распространилъ въ мірѣ христіанскую религію такъ же, какъ распространилъ цивилизацію, какъ создалъ идею центральнаго правленія. Но какъ распространенная Римомъ цивилизація не была мелкой, узкой и суровой культурой древняго Лаціума, но той великой и широкой цивилизаціей, которую раньше создала Греція, такъ же и та религія, которой, въ концѣ концовъ, послужилъ опорой Римъ, не была тѣмъ жалкимъ суевѣріемъ, которое удовлетворяло грубыхъ первоначальныхъ обитателей Палатина. Это было іудейство, т.-е. именно та религія, которую больше всего ненавидѣлъ и презиралъ Римъ,—та самая, которую онъ считалъ уже дважды или трижды окончательно побѣжденной во славу своего собственнаго національнаго культа.

Древняя религія Лаціума представляла собою что-то хилое и блѣдное; въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ она удовлетворяла расу съ довольно скудными духовными и моральными потребностями; нравы и соціальные обычаи ей почти-что замѣняли религію. Какъ прекрасно доказалъ Буассье, никогда не существовало болѣе ложнаго представленія о божествѣ. Въ римскомъ культѣ, какъ, впрочемъ, и въ большинствѣ древнихъ италійскихъ культовъ, молитва представляла магическую формулу, дѣйствующую въ силу своего собственнаго значенія, совершенно независимо отъ внутренняго настроенія молящагося; къ молитвѣ прибѣгаютъ исключительно съ корыстной цѣлью; боги, заботящіеся о всѣхъ нуждахъ человѣка, перечислены въ особыхъ спискахъ—indigitamenta. Не нужно только ошибаться: если не назвать бога его настоящимъ именемъ, тѣмъ, къ которому онъ привыкъ,—онъ, пожалуй, способенъ не услышать или не понять молитвы. Боговъ этихъ, въ сущности оказывающихся силами природы, безчисленное множество [1]). Есть маленькій богъ, заставляющій ребенка испускать его первый крикъ (Vaticanus); другой присутствуетъ при его первомъ словѣ (Fabulinus); третій учитъ его ѣсть (Educa); четвертый—пить (Potina); пятый заставляетъ спокойно лежать въ люлькѣ (Cuba). Словомъ, кумушка у Петронія была права, говоря про Кампанію: «эта страна такъ населена богами, что въ ней легче встрѣтить бога, чѣмъ человѣка». Наряду съ этими мелкими божествами существовали безконечныя серіи аллегорій или обожествленныхъ абстракцій—страхъ, кашель, лихорадка, Fortuna virilis, Pudicitia patricia, Pudicitia plebeia, Securitas Saeculi, геній таможни (или городской заставы) [2]), и, кромѣ того (и это было, по правдѣ говоря, великимъ божествомъ Рима), Salus Populi Romani. Это была религія гражданская, въ полномъ смыслѣ слова, религія государства по преимуществу; въ ней не было ни одного священнодѣйствія, не связаннаго съ функціями государства. Отецъ имѣлъ право жизни и смерти надъ сыномъ; но если этотъ сынъ занималъ хотя какую-нибудь должность въ государствѣ, отецъ, при встрѣчѣ съ нимъ, слѣзалъ съ лошади и склонялся передъ сыномъ.

Результатомъ этого преимущественно политическаго характера римской религіи было то, что она навсегда осталась религіей аристократической. Человѣкъ могъ стать первосвященникомъ, какъ становился преторомъ или консуломъ; домогаясь этихъ религіозныхъ функцій, не нужно было подвергаться никакому экзамену; человѣкъ не запирался на время въ семинарію, не спрашивалъ себя, есть ли у него призваніе къ духовной дѣятельности. Онъ долженъ былъ только доказать, что хорошо служилъ своему отечеству и храбро сражался въ такой-то битвѣ. Не существовало никакого пастырскаго духа; эти гражданскіе первосвященники оставались людьми холодными, практическими и ничуть не думали, что ихъ профессія требовала отреченія отъ міра. Религія Рима была во всемъ противоположна теократіи. Гражданскій законъ регулируетъ поступки; онъ не занимается мыслями; также

---

[1]) G. Boissier, «Religion romaine», p. 1 ss.
[2]) Genio portorii publici. Болгарская надпись.

поступала и римская религія; у Рима никогда не было ни малѣйшаго представленія о догматѣ. Точное исполненіе обрядовъ налагаетъ обязательство на божество, которому не для чего справляться о благочестіи или о сердечномъ чувствѣ молящагося, разъ воззваніе совершается по формѣ. И даже больше: набожность скорѣе оказывается недостаткомъ, она вызываетъ въ народѣ опасную экзальтацію. Спокойствіе, порядокъ и правильность—вотъ все, что требуется. Остальное—уже излишекъ (superstitio). Катонъ даже прямо запрещаетъ допускать въ рабахъ развитіе какого-нибудь благочестія. «Знайте,—говоритъ онъ,—что хозяинъ приноситъ жертву за весь домъ». Это ли не носитъ на себѣ вполнѣ гражданскаго, свѣтскаго и рѣшительнаго отпечатка? Не слѣдуетъ пренебрегать своими обязанностями по отношенію къ богамъ, но и не нужно давать имъ болѣе того, что полагается; иначе это будетъ уже superstitio, которой истый римлянинъ боялся столько же, сколько и безбожія.

Существовала ли когда-нибудь религія, менѣе способная стать религіей всего человѣчества? Плебеямъ въ ней былъ не только сначала воспрещенъ доступъ къ жреческому сану, но даже долго они были исключены и изъ самаго общественнаго культа. Въ великой борьбѣ за гражданское равенство, наполняющей собою исторію Рима, религія долго служила аргументомъ противъ требованій революціонеровъ. «Какъ же—говорили имъ—можете вы быть преторами или консулами; вы не имѣете права брать ауспиціи». И народъ, съ своей стороны, былъ весьма мало привязанъ къ религіи. Всякая побѣда народа, сказали бы мы, сопровождалась антиклерикальной реакціей; аристократія же, напротивъ, всегда оставалась вѣрной культу, дававшему божественную санкцію ея привилегіямъ.

Вопросъ обострился еще болѣе, когда римскій народъ, руководимый сильнымъ патріотическимъ чувствомъ, завоевалъ всѣ народы по берегамъ Средиземнаго моря. Могъ ли африканецъ, галлъ или сиріецъ интересоваться культомъ, затрагивавшимъ лишь небольшое число надменныхъ и часто тиранническихъ римскихъ родовъ? Повсюду продолжали держаться мѣстные культы; но Августъ, бывшій еще въ большей мѣрѣ религіознымъ организаторомъ, чѣмъ великимъ политикомъ, своимъ установленіемъ повсемѣстнаго культа, богини Roma, всѣ эти мѣстныя религіи приправилъ идеей римской государственности.

Жертвенники Ромы и Августа сдѣлались центромъ іерархической организаціи фламиновъ и севировъ-августаловъ и послужили больше, чѣмъ это принято думать, основаніемъ для раздѣленія на епархіи и церковныя провинціи. Всѣхъ мѣстныхъ боговъ Августъ допустилъ въ качествѣ ларовъ, но къ числу этихъ послѣднихъ онъ велѣлъ въ каждомъ домѣ, на каждомъ перекресткѣ прибавить еще одного лара—генія императора. Благодаря этой комбинаціи, всѣ мѣстные боги, всѣ особенные боги стали «богами Августа» (dei Augusti). Это было для нихъ почетнымъ повышеніемъ. Но эта великая попытка установленія культа римскаго государства была далеко недостаточна, чтобы удовлетворить религіозныя потребности сердца. Къ тому же и существовалъ одинъ Богъ, Который никоимъ образомъ не могъ помириться съ такимъ товариществомъ: это былъ Богъ евреевъ. Іегову невозможно было заставить превратиться въ лара и присоединить къ нему генія императора. Уже тогда стало очевидно, что между римскимъ государствомъ и этимъ нетерпимымъ и неуступчивымъ богомъ, не желающимъ поддаваться любезнымъ превращеніямъ, требуемымъ политикою времени, должна была возгорѣться борьба.

И вотъ произошло самое необычайное явленіе во всей исторіи, высшая историческая иронія: Римъ распространилъ по всему міру не старый культъ Юпитера Капитолійскаго или Латинскаго и отнюдь не культъ генія императора, а именно культъ Іеговы; Римъ, самъ того не подозрѣвая, такъ сильно распространялъ іудейство въ его христіанской формѣ, что, начиная съ извѣстной эпохи, романизмъ и христіанство стали почти-что синонимами.

Разумѣется, повторяю, болѣе чѣмъ сомнительно, чтобы одному іудейству, тому,

которое развилось въ формѣ Талмуда и которое сильно еще и въ наши дни, выпала на долю столь необыкновенная участь: еврейская пропаганда имѣла успѣхъ благодаря христіанству. Но ничего не понимаетъ въ исторіи религіи тотъ (кто-нибудь, надѣюсь, вамъ это докажетъ), кто не признаетъ за основной принципъ, что вначалѣ христіанство—это то же іудейство, іудейство съ его плодотворными принципами милостыни и любви, съ его абсолютной вѣрою въ будущее человѣчества, съ той наполняющей сердце радостью, тайной которой оно всегда обладало, но іудейство, очищенное отъ обрядности и отличительныхъ чертъ, придуманныхъ для того, чтобы характеризовать собственную религію сыновъ Израиля.

II.

Дѣйствительно, изучая движенія первоначальныхъ христіанскихъ мыслей, можно замѣтить, что всѣ онѣ направлялись на западъ, другими словами—избирали ареной своей дѣятельности римскую имперію, за исключеніемъ маленькой области, находившейся въ вассальной зависимости отъ Арсакидовъ и расположенной между Евфратомъ и Тигромъ. Парѳійская имперія въ I вѣкѣ не видала христіанскихъ миссіонеровъ. На востокѣ Тигръ былъ границей, за которую христіанство перешло лишь при Сассанидахъ. Этотъ фактъ капитальной важности былъ обусловленъ двумя крупными причинами: Средиземнымъ моремъ и римской имперіей.

Средиземное море уже болѣе тысячи лѣтъ служило большой дорогой, на которой скрещивались всѣ цивилизаціи, всѣ идеи. Освободивъ его отъ пиратовъ, римляне превратили его въ путь сообщенія, не знающій себѣ равнаго. Оно стало какъ бы желѣзной дорогой того времени. Большая каботажная флотилія очень облегчала путешествія по берегамъ этого громаднаго озера. Относительная безопасность дорогъ въ имперіи, поддержка общественныхъ властей, разселеніе евреевъ по всему побережью Средиземноморья, греческій языкъ въ восточной его части, единство созданной на немъ сперва греками, а затѣмъ и римлянами цивилизаціи,—все сдѣлало изъ карты имперіи карту странъ христіанскихъ миссій, странъ, предназначенныхъ къ принятію христіанства; Римскій orbis сталъ orbis'омъ христіанскимъ, и въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что основатели имперіи оказались и основателями христіанской монархіи, или, по крайней мѣрѣ, что они набросали ея контуры. Всякая новая, завоеванная римской имперіей провинція становилась провинціей, завоеванной для христіанства. Трудно представить себѣ проповѣдь апостольскую въ первоначальной Малой Азіи, Греціи или Италіи, раздѣленныхъ на сотни мелкихъ республикъ, или же въ Галліи, Испаніи, Африкѣ и Египтѣ, при наличности ихъ старыхъ національныхъ учрежденій: ея успѣхъ былъ бы немыслимъ, или, вѣрнѣе, самый планъ проповѣди апостольской для этихъ странъ врядъ ли могъ бы зародиться. Единство имперіи играло роль предварительнаго условія всякаго великаго и сверхнаціональнаго религіознаго прозелитизма. Въ IV вѣкѣ имперія хорошо это почувствовала; она приняла христіанство; она увидѣла, что христіанство было религіей, которую она создала, сама того не подозрѣвая,—религіей, ограниченной ея собственными предѣлами, тожественной съ нею и способной дать ей новую жизнь. Церковь, съ своей стороны, приняла совершенно духъ Рима и до нашихъ дней представляетъ собою какъ бы пережитокъ римской имперіи. На всемъ протяженіи среднихъ вѣковъ церковь является старымъ Римомъ, стремящимся вновь овладѣть своимъ авторитетомъ надъ побѣдившими его варварами; она заставляетъ ихъ принимать свои постановленія, какъ нѣкогда Римъ заставлялъ принимать свои законы; она управляетъ ими черезъ своихъ кардиналовъ, какъ нѣкогда Римъ управлялъ черезъ своихъ проконсуловъ и императорскихъ легатовъ.

Создавая свою обширную имперію, Римъ создалъ, такимъ образомъ, матеріальныя

условія для распространенія христіанства. Онъ въ особенности создалъ тотъ духовный складъ, который послужилъ новому ученію атмосферой и средой. Повсюду уничтожая политику, онъ создалъ то, что можно назвать соціализмомъ и религіей. По окончаніи ужасныхъ войнъ, разрушавшихъ міръ въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ, имперія начала собою эпоху расцвѣта и до тѣхъ поръ еще неиспытаннаго благосостоянія; можно даже, не боясь парадокса, прибавить—эпоху свободы. Свобода мысли, по крайней мѣрѣ, при новомъ режимѣ выиграла несомнѣнно. Для этой свободы часто бываетъ лучше имѣть дѣло съ царемъ или княземъ, чѣмъ съ завистливыми и ограниченными мѣщанами. Древнія республики не знали свободы мысли. Греки и безъ нея, благодаря несравненной мощи своего генія, совершили великія дѣла; но не слѣдуетъ забывать, что въ Аѳинахъ при этомъ была-таки инквизиція. Инквизиторомъ былъ архонтъ-царь, святѣйшимъ судомъ—царскій портикъ, къ которому отходили всѣ обвиненія въ безбожіи. Такихъ обвиненій было довольно много—защитительныя рѣчи по такого рода дѣламъ мы чаще всего встрѣчаемъ у аттическихъ ораторовъ. Не только проступки философскаго характера, какъ, напримѣръ, отрицаніе Бога или Провидѣнія, но и самыя легкія нападки на муниципальные культы, проповѣдь чужеземной религіи и самыя незначительныя нарушенія точнаго законоположенія о таинствахъ наказывались смертной казнью. Тѣ самые боги, которыхъ Аристофанъ высмѣивалъ на сценѣ, иногда убивали. Они убили Сократа и чуть не лишили жизни Алкивіада. Они болѣе или менѣе серьезно безпокоили Анаксагора, Протагора, Діагора Мелосскаго, Продика Кеосскаго, Стилпона, Аристотеля, Ѳеофраста, Аспазію и Еврипида. Свобода мысли въ общемъ была плодомъ царствъ, вышедшихъ изъ македонскаго завоеванія. Атталы и Птолемеи впервые дали мыслителямъ свободу, которой не могли предложить имъ древнія республики. Римская имперія продолжала ту же традицію свободы. Во время имперіи встрѣчалось не мало насилій противъ философовъ, но всегда изъ-за того, что философы занимались политикой. Напрасно стали бы мы искать въ сборникѣ римскихъ законовъ до Константина какого-нибудь текста, ограничивающаго свободу мысли, или въ исторіи императоровъ—процесса изъ-за отвлеченной доктрины. Ни одного ученаго не потревожили въ его ученыхъ изысканіяхъ. Люди, которыхъ въ средніе вѣка несомнѣнно предали бы сожженію, какъ Галенъ, Лукіанъ и Плотинъ—жили спокойно подъ защитою закона. Имперія начала эру свободы и въ томъ смыслѣ, что уничтожила абсолютное верховенство семьи, города или рода и замѣнило или смягчило его верховной властью государства. Абсолютная власть тѣмъ стѣснительнѣе, чѣмъ уже кругъ лицъ, къ которому она примѣняется. Древнія республики и феодализмъ тиранили отдѣльную личность гораздо больше, чѣмъ современное государство. Правда, были эпохи, когда римская имперія жестоко преслѣдовала христіанство; но она все-таки не остановила его. Республики сдѣлали бы его существованіе немыслимымъ; чтобы задушить его, было бы достаточно одного іудейства—не придави его власть Рима. Только римскіе магистраты помѣшали фарисеямъ уничтожить христіанство.

Плодомъ такого менѣе узкаго режима и менѣе исключительнаго воспитанія были широкія, универсальныя идеи братства, большею частью вышедшія изъ стоицизма,—нѣчто въ родѣ общаго сознанія идеи человѣчества. Появились мечты о новой эрѣ, о новыхъ мірахъ. Общественное благосостояніе достигло высокаго уровня, и, несмотря на несовершенство экономическихъ доктринъ эпохи, достатокъ встрѣчался довольно часто.

Нравы не были такими, какими ихъ часто себѣ рисуютъ. Правда, въ Римѣ всѣ пороки проявлялись съ возмутительнымъ цинизмомъ; въ особенности развращающе дѣйствовали зрѣлища. Нѣкоторыя страны, какъ, напримѣръ, Египетъ, также дошли до крайней степени испорченности. Но въ большинствѣ провинцій существовалъ средній классъ, въ которомъ часто встрѣчалась добрая супружеская вѣрность, семейныя добродѣтели и честность. Развѣ найдется гдѣ-нибудь болѣе трогательный идеалъ семейной жизни, чѣмъ у Плутарха, въ его описаніи мірка честныхъ мѣщанъ маленькихъ городовъ? Какое добродушіе!

Какіе кроткіе нравы! Какая цѣломудренная и милая простота! Очевидно, Херонея не была единственнымъ мѣстомъ, въ которомъ жизнь была такъ чиста и такъ невинна.

Правда, привычки, и даже за предѣлами Рима, еще отличались жестокостью,—можетъ-быть, это было остаткомъ древнихъ, повсюду кровожадныхъ нравовъ, а можетъ-быть, спеціальнымъ вліяніемъ римской черствости. Но и въ этомъ отношеніи замѣчался прогрессъ. Есть ли такое чистое и кроткое чувство, такой оттѣнокъ нѣжной меланхоліи, которая не нашла бы себѣ самаго тонкаго выраженія подъ перомъ Виргилія или Тибулла? Міръ смягчался, терялъ свою античную суровость, пріобрѣталъ чувствительность и отзывчивость. Начинали прививаться истины гуманности; стоицизмъ громко проповѣдывалъ равенство и отвлеченныя идеи правъ человѣка. Женщина все болѣе и болѣе становилась себѣ госпожой; привычки обращенія съ рабами облагораживались. Рабъ перестаетъ быть тѣмъ необходимо комическимъ и злобнымъ существомъ, котораго латинская комедія вводитъ для того, чтобы вызвать взрывы смѣха, и съ которымъ Катонъ рекомендуетъ обращаться, какъ съ вьючнымъ животнымъ. Времена сильно перемѣнились. Въ нравственномъ отношеніи рабъ сталъ равенъ своему господину; уже въ немъ допускается способность къ добродѣтели, вѣрности и преданности, и онъ доказываетъ правильность этого предположенія. Предразсудки относительно аристократическаго рожденія исчезаютъ. Много чрезвычайно гуманныхъ и справедливыхъ законовъ издается даже при самыхъ дурныхъ императорахъ: Тиберій былъ искуснымъ финансистомъ; на прекрасной основѣ онъ учредилъ банки земельнаго кредита. Неронъ въ систему налоговъ, до него несправедливую и варварскую, внесъ такія усовершенствованія, которыя заставляютъ краснѣть и наше время. Въ законодательствѣ также, несмотря на еще существующее безобразное и нелѣпое примѣненіе смертной казни, замѣчался значительный прогрессъ. Любовь къ бѣдному, симпатія ко всѣмъ людямъ и щедрость въ милосердіи становились добродѣтелями.

III.

Я, конечно, понимаю и раздѣляю негодованіе искреннихъ либераловъ противъ того режима, который водворилъ въ мірѣ господство ужаснаго деспотизма. Но вѣдь не наша вина, что потребности человѣчества разнообразны, стремленія его многосложны, а цѣли противорѣчивы. Политика еще не все здѣсь на землѣ. Послѣ ужасной бойни прежнихъ вѣковъ міръ жаждалъ кротости, человѣчности. Героизмомъ уже пресытились; мужественныя богини, вѣчно вздымавшія копья надъ вершинами акрополей, болѣе не говорили чувству. Земля, какъ во времена Кадма, пожрала самыхъ благородныхъ своихъ сыновей. Высшія расы Греціи истребили другъ друга; Пелопоннесъ превратился въ пустыню. Кроткій голосъ Виргилія прекрасно выражалъ крики всего человѣчества: «Міра! Состраданія!»

Утвержденіе христіанства было отвѣтомъ на этотъ вопль всѣхъ нѣжныхъ и усталыхъ душъ. Христіанство могло возникнуть и распространиться только въ такую эпоху, когда уже больше не существовало свободныхъ городовъ. Если основателей христіанства можно упрекнуть въ чемъ-нибудь, то только въ отсутствіи патріотизма. Но они не были космополитами, потому что вся земля представлялась имъ лишь мѣстомъ изгнанія; они были идеалистами въ самомъ абсолютномъ смыслѣ этого слова. Понятіе отечества вмѣщаетъ въ себѣ тѣло и душу. Душою тутъ являются общія воспоминанія, общіе обычаи, преданія, несчастья, надежды и сожалѣнія; тѣломъ—почва, раса, языкъ, горы, рѣки и характерные продукты. И вотъ, никто до такой степени еще не отрѣшался отъ всего этого, какъ первые христіане. Они не дорожатъ Іудеей; черезъ нѣсколько лѣтъ они забыли и Галилею; къ славѣ Греціи и Рима они равнодушны. Страны, гдѣ прежде всего утвердилось христіанство—Сирія, Кипръ и Малая Азія—уже не помнили временъ своей свободы. Правда, въ Греціи и Римѣ еще жило сильное національное чувство. Въ Римѣ

нѣкоторыя фамиліи еще одушевлены патріотизмомъ; въ Греціи христіанство прививается только въ Коринѳѣ, городѣ, который со времени разрушенія его Муммiемъ и возстановленія Цезаремъ, представлялъ собою сборище всевозможныхъ племенъ. Истинно-греческія страны, какъ теперь, такъ и тогда очень ревнивыя къ воспоминаніямъ о своемъ прошломъ и сильно поглощенныя ими, мало поддавались новой проповѣди; онѣ навсегда остались мало христіанскими. Изнѣженнымъ, веселымъ и сладострастнымъ странамъ Азіи и Сиріи, странамъ наслажденія, свободныхъ нравовъ и безпечности, привыкшимъ извнѣ получать жизнь и правленіе, было, наоборотъ, не отъ чего отказываться въ смыслѣ гордости и традицій. Самыя древнія метрополіи христіанства—Антіохія, Эфесъ, Ѳессалоники, Коринѳъ, Римъ—были городами, такъ сказать, общими, въ родѣ современной Александріи, куда стекались всѣ расы, и гдѣ связь между человѣкомъ и почвой, создающая націю, была совершенно разорвана.

Значеніе, придаваемое вопросамъ соціальнымъ, всегда бываетъ въ ущербъ заботамъ политики. Соціализмъ беретъ верхъ тогда, когда ослабѣваетъ патріотизмъ. Христіанство было взрывомъ соціальныхъ и религіозныхъ идей, неизбѣжнымъ послѣ того, какъ Августъ положилъ конецъ борьбѣ политической. Міровая религія, какъ исламъ или христіанство, въ сущности, будетъ всегда врагомъ національности. Сколько нужно было вѣковъ и расколовъ для того, чтобы создать національныя церкви въ той религіи, которая сначала отрицала всякое земное отечество, которая зародилась въ такую эпоху, когда уже не было ни общинъ, ни гражданъ, и которую древнія, непреклонныя и сильныя республики Италіи и Греціи навѣрное изгнали бы, какъ смертельный ядъ для государства.

Но въ этомъ и заключалась одна изъ причинъ величія новаго культа. Человѣчество разнообразно и перемѣнчиво; оно постоянно терзается самыми противорѣчивыми желаніями. Отечество—дѣло великое, и святы герои Ѳермопилъ и Мараѳона. Но все-таки отечество еще не все на землѣ. Прежде, чѣмъ быть французомъ или нѣмцемъ, человѣкъ бываетъ человѣкомъ и сыномъ Бога. Царство Божіе—вѣчная мечта, неотдѣлимая отъ сердца человѣка; оно служитъ протестомъ противъ исключительностей патріотизма. Мысль дать человѣчеству такую организацію, которая доставила бы ему самое большое счастье и привела бы его къ нравственному совершенству, вполнѣ законна. Государство умѣетъ и можетъ организовать только коллективный эгоизмъ. Это важно уже потому, что эгоизмъ является самымъ могучимъ и ощутительнымъ двигателемъ человѣчества. Но одного эгоизма еще недостаточно. Правительства, исходящія изъ предположенія объ исключительно заполонившихъ человѣка корыстныхъ инстинктахъ, впали въ грубую ошибку. Въ человѣкѣ высшей расы самопожертвованіе также естественно, какъ и эгоизмъ. Организаціей этой потребности въ самопожертвованіи является религія. Пусть же люди не думаютъ обойтись безъ религіи или религіозныхъ ассоціацій. Всякій прогрессъ современнаго общества сдѣлаетъ потребность въ нихъ только болѣе повелительною.

Итакъ, сильная экзальтація религіознаго чувства была результатомъ утвержденной Августомъ Pax Romana. Самъ Августъ это сознавалъ. Но какое же удовлетвореніе только-что возбужденныхъ религіозныхъ запросовъ могли дать претендовавшія на вѣчность учрежденія Рима? Разумѣется, никакого. У всѣхъ этихъ культовъ, самаго различнаго происхожденія, была одна общая черта: одинаковая невозможность достигнуть богословскаго наставленія, создать прикладную мораль, назидательную проповѣдь и дѣйствительно продуктивную для народа пастырскую службу. Языческій храмъ никогда не могъ быть тѣмъ, чѣмъ въ лучшую пору была синагога и церковь—общимъ пріютомъ, школой, страннопріимнымъ домомъ, убѣжищемъ и кровомъ для бѣдняковъ, куда всѣ они приходили искать пристанища. Это была холодная cella, куда совсѣмъ не входили, и гдѣ ничему не учились. Аффектація, съ которой римскіе патриціи отличали «религію», т.-е. свой собственный культъ, отъ «суевѣрія», т.-е. культовъ иноземныхъ, кажется намъ ребяче-

ской. Всѣ языческіе культы были по существу своему полны суевѣрія. Крестьянинъ, опускающій въ наше время монету въ кружку чудотворной часовни и призывающій на своихъ быковъ и лошадей защиту такого-то святого или пьющій такую-то воду отъ такихъ-то болѣзней, въ этомъ отношеніи тоже оказывается язычникомъ. Почти всѣ наши суевѣрія—остатки прежней, до-христіанской религіи, которыхъ христіанство не могло вполнѣ искоренить. Если бы теперь гдѣ-нибудь пожелали найти картину язычества, то ее нужно было бы искать въ какой-нибудь захолустной деревнѣ, въ затерянной глуши какой-нибудь очень отсталой провинціи.

Не имѣя на стражѣ ничего, кромѣ колеблющагося народнаго преданія и корыстныхъ священнослужителей, языческіе культы должны были выродиться въ лесть. Августъ еще при жизни и, правда, съ ограниченіемъ согласился стать богомъ для провинцій. Тиберій у себя на глазахъ допустилъ разбирательство гнуснаго соревнованія азіатскихъ городовъ, добивавшихся чести воздвигнуть ему храмъ. Невѣроятное нечестіе Калигулы не вызвало реакціи; кромѣ іудейской религіи, не нашлось ни одного священника, не пожелавшаго поддаться безумствамъ императора. Вышедшіе большей частью изъ примитивныхъ культовъ силъ природы, десятки разъ измѣненные подъ вліяніемъ различныхъ примѣсей и воображенія народовъ, языческіе культы были въ своемъ существованіи ограничены самымъ своимъ прошлымъ. Въ нихъ нельзя было почерпнуть того, чего въ нихъ никогда не существовало,—деизма и возвышенія души. Изобличая дурные поступки Сатурна, какъ отца семейства, или Юпитера, какъ мужа, Отцы Церкви вызываютъ у насъ улыбку. Но, конечно, еще смѣшнѣе было возводить Юпитера (т.-е. атмосферу) въ нравственнаго бога, имѣющаго силу повелѣвать, запрещать, награждать или наказывать. Что могъ значить для общества, жаждущаго катехизиса, культъ Венеры, вызванный старыми соціальными нуждами первыхъ финикійскихъ плаваній по Средиземному морю, но съ теченіемъ времени сдѣлавшійся оскорбленіемъ того, что все больше и больше начинали считать сущностью религіи?

Этимъ объясняется то странное влеченіе, которое около начала нашей эры толкало всѣ народы античнаго міра къ культамъ Востока. Въ нихъ было что-то болѣе глубокое, чѣмъ въ культахъ Греціи и Италіи; они больше говорили религіозному чувству. Почти всѣ имѣли отношеніе къ состоянію души за гробомъ и, казалось, заключали въ себѣ залогъ безсмертія. Отсюда и та благосклонность, которою пользовались ѳракійскія и сабазійскія мистеріи, ѳіасы и всевозможныя братства. Въ этихъ маленькихъ кружкахъ, гдѣ люди сознавали себя тѣснѣе сплоченными, меньше чувствовался холодъ, чѣмъ въ обширномъ и леденящемъ мірѣ того времени. Мелкіе культы, въ родѣ культа Психеи, исключительной цѣлью которыхъ было утѣшеніе въ смерти, пользовались мимолетнымъ успѣхомъ. Красивые культы Египта, пышностью церемоній прикрывавшіе внутреннюю свою пустоту, насчитывали приверженцевъ во всей имперіи. Алтари Изиды и Сераписа воздвигались на самыхъ отдаленныхъ концахъ міра. Обозрѣвая развалины Помпей, можно подумать, что главнымъ культомъ здѣсь былъ культъ Изиды. Маленькіе египетскіе храмы этой богини имѣли усердныхъ почитательницъ, среди которыхъ было немало поклонницъ Катулла и Тибулла. Въ этихъ храмахъ совершались утреннія службы, въ родѣ литургіи; ихъ отправлялъ безбородый и выбритый священникъ; существовали также окропленія святой водой, а можетъ-быть, даже и вечернія молитвы. Все это занимало, развлекало и убаюкивало. Чего же было еще желать?

Но особенной славою въ II и въ III вѣкахъ пользовался культъ Митры. Я говорю иногда, что если бы не побѣдило христіанство, религіей міра сталъ бы культъ Митры. Въ немъ существовали таинственныя собранія, были часовни, сильно похожія на маленькія церкви. Между посвященными этотъ культъ создавалъ прочныя братскія узы, а его обряды причащенія и общей трапезы были до такой степени похожи на христіанскія таинства,

что Юстинъ, апологетъ христіанства, могъ найти только одно объясненіе этого сходства: сатана, желая обольстить родъ человѣческій, вздумалъ подражать христіанскимъ обрядамъ и совершилъ плагіатъ. Нѣкоторыя митрическія могилы въ катакомбахъ Рима по своей назидательности и высокому мистицизму не уступаютъ христіанскимъ. Даже и послѣ побѣды христіанства находились исповѣдники Митры, мужественно защищавшіе истинность своей вѣры. Люди группировались вокругъ этихъ чужеземныхъ боговъ; боги италійскіе и греческіе къ себѣ не привлекали. Приходится помириться съ тѣмъ, что сплочиваютъ и наставляютъ однѣ маленькія секты. Вѣдь такъ пріятно представлять собою маленькую аристократію истины и воображать, что однимъ изъ немногихъ владѣешь хранилищемъ добра. Есть и въ наше время нелѣпыя секты, доставляющія своимъ адептамъ больше утѣшенія, чѣмъ самая здравая философія. Абракадабра въ свое время оказалась источникомъ религіозныхъ наслажденій, и, при извѣстной долѣ добраго желанія, въ ней могли найти высшую теологію.

Въ слѣдующей нашей бесѣдѣ мы, однакоже, увидимъ, что религіозное царство будущаго не принадлежало ни Серапису, ни Митрѣ. Предуготованная религія тихо нарождалась въ Іудеѣ. Этотъ фактъ вызвалъ бы большое удивленіе даже въ самыхъ прозорливыхъ изъ римлянъ, если бы кто-нибудь возвѣстилъ имъ объ этомъ. Но, главнымъ образомъ, онъ бы ихъ очень непріятно поразилъ. Однакоже, столько разъ въ исторіи оправдывались самыя невѣроятныя предсказанія, столько разъ мудрость ошибалась, что, оказывается, нужно придавать весьма мало значенія симпатіямъ или антипатіямъ просвѣщенныхъ людей, умовъ высокихъ, какъ говорится, въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло касается предвидѣнія будущаго.

ЛЕКЦІЯ II.

Преданіе римской церкви.—Петръ и Павелъ.

Въ нашей послѣдней бесѣдѣ мы постарались выяснить себѣ то безвыходное положеніе, въ которомъ римская имперія находилась въ I вѣкѣ, въ смыслѣ религіозныхъ вопросовъ.

Въ обширномъ цѣломъ составлявшаго имперію населенія чувствовались очень развитыя религіозныя потребности и дѣйствительный нравственный прогрессъ, требовавшій чистаго культа, лишеннаго суевѣрныхъ обрядовъ и кровавыхъ жертвъ; благодаря нарождавшейся тенденціи къ монотеизму, старые миѳологическіе разсказы казались уже смѣшными; разраставшееся чувство общей симпатіи и любви къ ближнему вызывало потребность въ ассоціаціяхъ; люди стремились собираться вмѣстѣ для молитвы, утѣшать и поддерживать другъ друга; они жаждали увѣренности въ томъ, что послѣ смерти человѣка оставшіеся въ живыхъ собратья похоронятъ его и почтутъ его память маленькой трапезой. Въ Малой Азіи, въ Греціи, Сиріи и Египтѣ существовала масса бѣдняковъ, смиренныхъ и ничѣмъ не выдающихся, но по-своему людей очень порядочныхъ; они возмущались тѣмъ зрѣлищемъ, которое представляла собою римская аристократія, и съ ужасомъ относились къ представленіямъ въ амфитеатрахъ, гдѣ изъ пытокъ Римъ создавалъ себѣ развлеченія.

Изъ глубины нравственнаго сознанія людей подымался громкій протестъ; но для выраженія его не находилось ни одного священника, не было ни одного бога, у котораго

въ сердцѣ нашлась бы хоть капля жалости въ отвѣтъ на вздохи несчастнаго, страдающаго человѣчества. Рабство, несмотря на протесты мудрецовъ, было еще очень жестоко. Клавдій думалъ совершить великій и гуманный поступокъ, издавая законъ, въ силу котораго хозяинъ, выбросившій за дверь дома своего стараго и разбитаго болѣзнью раба, въ случаѣ выздоровленія бѣднаго старика терялъ на него всякое право. Какъ же вы хотите, чтобы бездушные боги, созданные радостью и первобытнымъ воображеніемъ, могли исцѣлить такія страданія?

Люди ждали Отца небеснаго, который считался бы съ усиліями человѣка и могъ бы обѣщать ему награду. Они жаждали справедливаго будущаго, такого, гдѣ земля принадлежала бы слабымъ и бѣднымъ, жаждали увѣренности въ томъ, что человѣкъ страдаетъ не напрасно, и что тамъ, за предѣлами этихъ печальныхъ, затуманенныхъ слезами горизонтовъ, есть обители блаженства, гдѣ человѣкъ найдетъ когда-нибудь утѣшеніе въ своихъ страданіяхъ.

Все это было въ іудействѣ. Институтомъ синагогъ (а вѣдь церковь вышла изъ синагоги, не забывайте этого, господа [1]) оно осуществляло ассоціацію наиболѣе могущественнымъ изъ всѣхъ когда-либо существовавшихъ способовъ. Іудейскій культъ, по крайней мѣрѣ съ виду, былъ чистымъ деизмомъ. Въ немъ не было священныхъ изображеній. Къ идоламъ онъ питалъ одно только презрѣніе. Но особеннымъ отличіемъ еврея была его вѣра въ блестящее и счастливое будущее человѣчества. Не имѣя никакого точнаго представленія о безсмертіи души, о возмездіи и наказаніи за гробомъ, еврей, послѣдователь древнихъ пророковъ, былъ какъ бы упоенъ чувствомъ справедливости; онъ ждалъ ея еще здѣсь на землѣ. Мало довѣряя обѣщаніямъ вѣчности, такъ легко приводящимъ къ покорности христіанина, еврей упрекаетъ Іегову, бранитъ его за бездѣятельность, спрашиваетъ, зачѣмъ онъ такъ долго оставляетъ землю въ рукахъ нечестивцевъ. Самъ еврей не сомнѣвается въ томъ, что когда-нибудь земля будетъ принадлежать ему, и что его законъ водворитъ на ней любовь и справедливость.

Въ этой борьбѣ, господа, побѣда останется за евреемъ. Надежда, то, что еврей называетъ tiqva, вѣра во что-то недоказанное, но къ чему, именно вслѣдствіе его недостовѣрности, онъ и привязывается еще горячѣе, была сущностью души еврея. Его псалмы напоминали протяжный звукъ арфы, наполнявшій жизнь гармоніей и грустной вѣрой; его пророки знали слова вѣчности; такъ, напримѣръ, второй Исаія, пророкъ эпохи плѣненія, умѣлъ возвѣстить своимъ соплеменникамъ будущее, залитое такими яркими красками, которыя не снились человѣку и во снѣ. А Тора учила быть счастливыми (счастливыми здѣсь, на землѣ, замѣтьте!), приказывая соблюдать нравственный законъ, семейное начало и чувство долга.

I.

Евреи поселились въ Римѣ лѣтъ за шестьдесятъ до Р. Хр. Они быстро размножились. Цицеронъ говоритъ, что нужно было много храбрости, чтобы осмѣлиться противостоять имъ. Цезарь былъ къ нимъ благосклоненъ и нашелъ ихъ вѣрными. Толпа ихъ ненавидѣла, считая недоброжелательными, и приписывала имъ образованіе тайнаго общества, члены котораго, во что бы то ни стало, тянули впередъ другъ друга, нанося ущербъ другимъ; но не всѣ держались такихъ поверхностныхъ сужденій; у евреевъ было столько же друзей, сколько и клеветниковъ; въ нихъ чувствовалось что-то высшее. Бѣдному разносчику изъ Трастевере случалось иногда возвращаться вечеромъ домой обогащеннымъ

---

[1]) Точнѣе говоря: нѣкоторые элементы синагогальнаго богослуженія имѣли вліяніе на зарождающуюся церковь. *Прим. ред.*

щедрой милостыней, поданной какой-нибудь набожной рукой; эти милліонеры въ рубищѣ въ особенности привлекали женщинъ. Ювеналъ, въ числѣ пороковъ, за которые онъ упрекаетъ дамъ своего времени, считаетъ и склонность къ еврейской религіи. Слово Захаріи исполнялось буквально: міръ цѣплялся за полы еврейскихъ одеждъ и просилъ: «ведите насъ въ Іерусалимъ»!

Главный еврейскій кварталъ былъ расположенъ за Тибромъ, т.-е. въ самой бѣдной и грязной части города, вѣроятно, поблизости Porta Portese. Тамъ или, вѣрнѣе, напротивъ у подножія Авентина, нѣкогда находился портъ Рима, мѣсто, гдѣ выгружались всѣ прибывающіе на баркахъ изъ Остіи товары. Это и былъ кварталъ евреевъ и сирійцевъ— «націй, созданныхъ для рабства» по словамъ Цицерона. И, дѣйствительно, первоначальное ядро еврейскаго населенія Рима образовалось изъ отпущенниковъ, большею частью потомковъ приведенныхъ Помпеемъ въ Римъ плѣнниковъ. Они и въ рабствѣ нисколько не измѣняли своихъ религіозныхъ привычекъ. Въ іудействѣ удивляетъ именно простота вѣры; она помогаетъ еврею, перенесенному за тысячи верстъ отъ своей родины, оставаться все тѣмъ же истиннымъ евреемъ, даже по прошествіи нѣсколькихъ поколѣній. Между синагогами Рима и Іерусалима были постоянныя сношенія. Первоначальную колонію вскорѣ подкрѣпили многочисленные эмигранты. Бѣдняки сотнями высаживались въ «Рипѣ» и селились въ кварталѣ, примыкавшемъ къ Трастевере; здѣсь они жили среди своихъ, служили носильщиками, занимались мелкой торговлей, представляя гордому италійскому населенію типъ, которому суждено было потомъ стать для него даже слишкомъ знакомымъ, типъ нищаго, достигшаго въ нищенствѣ совершенства. Уважающій себя римлянинъ никогда не показывался въ этихъ презрѣнныхъ кварталахъ. Это былъ пригородъ, какъ бы отданный презираемымъ классамъ общества и предоставленный низменнымъ занятіямъ, тамъ были сосредоточены кожевни, заводы кишечныхъ струнъ, свалки. Такимъ образомъ, несчастные жили довольно спокойно въ этомъ затерянномъ уголкѣ, среди тюковъ съ товарами, грязныхъ постоялыхъ дворовъ и носильщиковъ паланкиновъ (Syri), имѣвшихъ тамъ свою главную квартиру. Полиція заглядывала туда только въ тѣхъ случаяхъ, когда драки были слишкомъ кровопролитны или слишкомъ часто повторялись. Немногіе кварталы Рима пользовались такой свободой; политикѣ тутъ нечего было дѣлать. Обыкновенно тутъ не только безпрепятственно совершались обряды, но и съ необычайной легкостью развивалась пропаганда.

Охраняемые вызываемымъ ими въ другихъ презрѣніемъ, да и мало чувствительные къ насмѣшкамъ людей изъ общества, евреи изъ Трастевере имѣли, такимъ образомъ, весьма дѣятельную религіозную и общественную жизнь. У нихъ были школы hakamim'овъ; нигдѣ съ большей точностью не соблюдалась религіозная и церемоніальная сторона закона. Синагоги представляли собой наиболѣе полную изъ всѣхъ когда-либо встрѣчавшихся ассоціацій. Титулами «отца и матери синагоги» чрезвычайно дорожили. Богатыя обращенныя принимали библейскія имена; обыкновенно онѣ обращали вмѣстѣ съ собой и своихъ рабовъ, заставляли учителей объяснять себѣ Писаніе, строили молельни и были горды тѣмъ уваженіемъ, которымъ онѣ пользовались въ этомъ маленькомъ мірке. Бѣдная еврейка, дрожащимъ голосомъ выпрашивая милостыню, умѣла заронить въ уши знатной римской дамы нѣсколько словъ своего закона и часто побѣждала матрону, открывавшую для нея полную пригоршню мелкой монеты. Соблюденіе субботы и еврейскихъ праздниковъ Горацій считаетъ признакомъ слабаго ума. Всеобщая доброжелательность, счастье покоиться вмѣстѣ съ праведными, помощь бѣднымъ, чистота нравовъ, тишина семейной жизни, покорная примиренность со смертью, представляющейся только сномъ,—вотъ чувства, постоянно выражаемыя еврейскими надписями; кромѣ того, уже въ нихъ часто попадается особенное чувство трогательной умиленности, смиренія и непоколебимой надежды, составляющее отличительный признакъ надписей христіанскихъ. Были, конечно, евреи и изъ

общества, богатые и сильные, въ родѣ, напримѣръ, Тиберія Александра, который достигъ самыхъ высокихъ почестей въ имперіи, два или три раза оказывалъ вліяніе на общественныя дѣла и даже, къ великой досадѣ римлянъ, заслужилъ статую на форумѣ; но это уже не были настоящіе евреи. Также и Ироды, хотя и съ помпой справлявшіе въ Римѣ свои обряды, далеко не были настоящими сынами Израиля, уже въ силу однихъ своихъ сношеній съ язычниками.

Такимъ образомъ, цѣлый міръ идей роился на грязной набережной, гдѣ сваливались товары со всего свѣта; но всѣ эти идеи терялись въ шумѣ большого, какъ Парижъ, города. Конечно, гордые патриціи, бросавшіе, во время своихъ прогулокъ по Авентину, взглядъ на другую сторону Тибра, и не подозрѣвали, что будущее подготовлялось въ этой грудѣ бѣдныхъ домиковъ, у подножія Яникула. Поблизости отъ порта находилось нѣчто въ родѣ постоялаго двора, хорошо извѣстнаго народу и солдатамъ подъ именемъ Taberna meritoria. Тамъ, чтобы привлечь зѣвакъ, показывали источникъ масла, будто бы бившій изъ скалы. Съ очень раннихъ поръ христіане стали считать этотъ источникъ символическимъ; говорили, что его появленіе совпало съ рожденіемъ Іисуса. Повидимому, позже Taberna была превращена въ церковь. При Александрѣ Северѣ мы застаемъ тяжбу христіанъ съ язычниками изъ-за какого-то мѣста, прежде считавшагося общественнымъ; добрый императоръ присудилъ его христіанамъ. Вѣроятно, этимъ и было положено начало церкви Santa Maria въ Трастевере.

Естественно, что столица слышала объ имени Іисуса много раньше, чѣмъ приняли Евангеліе страны, отдѣлявшія ее отъ Іерусалима: высокая вершина бываетъ уже освѣщена солнцемъ, хотя лежащія между нею и солнцемъ долины утопаютъ еще во мракѣ. Римъ былъ встрѣчнымъ мѣстомъ всѣхъ религій Востока; но наиболѣе частыя сношенія поддерживали съ вѣчнымъ городомъ сирійцы. Они стекались туда громадными толпами, какъ и всѣ бѣдняки, осаждающіе крупные города, приходя искать въ нихъ счастья; эти люди были услужливы и смиренны. Всѣ они говорили по-гречески; а ряды старой римской буржуазіи, приверженной къ прежнимъ нравамъ, рѣдѣли съ каждымъ днемъ подъ нахлынувшимъ потокомъ иностранцевъ.

Итакъ, мы допускаемъ, что около 50 года нашей эры нѣсколько сирійскихъ евреевъ, уже принявшихъ христіанство, поселились въ столицѣ имперіи и сообщили давшую имъ счастье вѣру своимъ сосѣдямъ по мѣсту жительства. Конечно, никто въ Римѣ и не подозрѣвалъ тогда, что основатель новой имперіи, второй Ромулъ, жилъ въ гавани и спалъ на соломѣ. Вокругъ пришельцевъ образовалась маленькая группа. Эти предки римскихъ прелатовъ были бѣдные, грязные пролетаріи, лишенные изящества и манеръ; они ходили въ смрадныхъ лохмотьяхъ и обладали непріятнымъ дыханіемъ плохо питающихся людей. Ихъ жилища были пропитаны тѣмъ запахомъ нищеты, который окружаетъ дурно одѣтыхъ и скудно кормящихся людей, ютящихся въ тѣсной каморкѣ. Намъ извѣстны имена двухъ евреевъ, болѣе всего принимавшихъ участіе въ этомъ движеніи: это были Аквила, уроженецъ Понта, по профессіи, какъ и св. Павелъ, обойщикъ, и его жена, Присцилла. Изгнанные изъ Рима, они укрылись въ Коринѳѣ, гдѣ вскорѣ и сдѣлались близкими друзьями и усердными сотрудниками св. Павла. Такимъ образомъ, Аквила и Присцилла— самые первые изъ извѣстныхъ намъ членовъ римской церкви. А, между тѣмъ, объ нихъ тамъ едва помнятъ! Преданіе, всегда несправедливое, потому что всегда подвластное политическимъ мотивамъ, изгнало изъ христіанскаго пантеона двухъ безвѣстныхъ тружениковъ и честь основанія церкви въ Римѣ приписало имени, болѣе отвѣчавшему горделивымъ притязаніямъ этого города. По нашему же мнѣнію, истинное начало западнаго христіанства не въ театральной базиликѣ, посвященной св. Петру, а въ Porta Portese, въ этомъ ghetto античнаго міра. Слѣды этихъ бѣдныхъ скитальцевъ-евреевъ, носившихъ всюду за собой религію міра и среди своей нищеты мечтавшихъ о Царствѣ Божіемъ, слѣдовало бы

отыскать. Не станемъ оспаривать у Рима его главную привилегію: въ западномъ мірѣ и даже во всей Европѣ Римъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, былъ первымъ мѣстомъ, гдѣ утвердилось христіанство. Но вмѣсто гордыхъ базиликъ, вмѣсто надменныхъ девизовъ: «Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat», слѣдовало бы воздвигнуть часовню двумъ бѣднымъ евреямъ изъ Понта, произнесшимъ на набережныхъ Рима имя Іисуса!

Важной чертой—и, во всякомъ случаѣ, чертой, которую слѣдуетъ отмѣтить—является то обстоятельство, что римская церковь не была основана школой апостола Павла, какъ церкви Малой Азіи, Македоніи и Греціи. Она основана іудеями-христіанами и непосредственно примыкаетъ къ церкви іерусалимской. Павелъ тутъ никогда не будетъ чувствовать себя у себя дома: онъ найдетъ въ этой церкви много слабостей, къ которымъ онъ будетъ снисходителенъ, но которыя будутъ оскорблять его экзальтированный идеализмъ. Римская церковь, приверженная къ обрѣзанію и внѣшней обрядности, эбіонитская по своей любви къ постамъ и своей больше еврейской, чѣмъ христіанской доктринѣ о личности и смерти Іисуса, сильно склонявшаяся къ идеѣ хиліастовъ, уже съ первыхъ дней своего существованія носитъ въ себѣ тѣ главныя черты, которыя будутъ отличаться на всемъ протяженіи ея исторіи. Родная дочь Іерусалима, римская церковь навсегда сохранитъ аскетическій церковно-іерархическій характеръ, противоположный протестантской тенденціи Павла. Петръ будетъ ея истиннымъ главою; затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ ее будетъ проникать политическій и іерархическій духъ стараго Рима, она дѣйствительно сдѣлается новымъ Іерусалимомъ, городомъ папства, іератической, торжественной религіи и матеріальныхъ таинствъ, дающихъ оправданіе, какъ таковыя, городомъ аскетовъ, въ родѣ ІаковаОхліама, съ мозолями на колѣняхъ и золотой пластинкой на лбу. По ея увѣренію, единственнымъ признакомъ апостольской миссіи будутъ подписанное апостолами письмо и представленіе свидѣтельства объ ортодоксальности. То зло и добро, которыя іерусалимская церковь сдѣлала возникающему христіанству,—римская церковь сдѣлаетъ христіанству вселенскому. Напрасно Павелъ обратится къ ней съ прекраснымъ посланіемъ, излагающимъ ей тайну креста Іисуса и спасеніе одной только вѣрой. Римская церковь этого посланія не пойметъ; но четырнадцать съ половиною вѣковъ спустя его пойметъ Лютеръ и начнетъ новую эру въ вѣковѣчной серіи попеременныхъ побѣдъ Петра и Павла.

II.

Въ 61 году во всемірной исторіи произошло важное событіе. Павелъ плѣнникомъ былъ приведенъ въ Римъ; онъ требовалъ надъ собой суда императора. Какой-то глубокій инстинктъ всегда заставлялъ Павла желать этого путешествія. Прибытіе въ Римъ было въ его жизни почти такимъ же рѣшающимъ событіемъ, какъ и его обращеніе. Онъ почувствовалъ, что достигъ вершины своей апостольской жизни, и, конечно, ему пришелъ на память его сонъ, когда послѣ одного изъ дней его борьбы ему явился Христосъ и сказалъ: «Мужайся! Какъ ты исповѣдывалъ меня въ Іерусалимѣ, ты исповѣдуешь меня и въ Римѣ».

Вамъ извѣстны глубокіе раздоры, раздѣлявшіе учениковъ Іисуса въ первомъ вѣкѣ по возникновеніи христіанства. Раздоры эти были настолько глубоки, что всѣ различія, раздѣляющія теперь правовѣрныхъ, еретиковъ и раскольниковъ цѣлаго міра,—ничто въ сравненіи съ разногласіями Петра и Павла. Іерусалимская церковь, упорно приверженная къ іудейству, отказывалась отъ всякихъ сношеній съ необрѣзанными, какъ бы они ни были благочестивы. Павелъ же, напротивъ, считалъ слѣдованіе древнему закону за оскорбленіе Іисуса, потому что, такимъ образомъ, вѣрующаго оправдывали не заслуги Іисуса, а просто тотъ или другой поступокъ.

Какъ это ни странно, но извѣстно, что іудеи-христіане изъ Іерусалима, съ Іаковомъ во главѣ, для борьбы съ миссіонерской дѣятельностью Павла организовали энергичныя миссіи, и что эмиссары этихъ ярыхъ консерваторовъ почти-что по пятамъ всюду слѣдовали за апостоломъ язычниковъ.

Петръ принадлежалъ къ партіи Іерусалима, но въ свое поведеніе вносилъ больше той робкой умѣренности, которая вообще, повидимому, составляла основу его характера. Былъ ли въ Римѣ и Петръ? Прежде, господа, это былъ самый жгучій изъ всѣхъ возможныхъ вопросовъ. Прежде религіозную исторію писали не съ цѣлью разсказать, но съ цѣлью доказать; религіозная исторія являлась добавленіемъ къ теологіи. Въ эпоху великаго возмущенія, проникнутаго такимъ мужествомъ и такимъ пламеннымъ убѣжденіемъ, возмущенія, поднявшаго въ XVI вѣкѣ противъ римской куріи цѣлую половину Европы, отрицаніе факта пребыванія Петра въ Римѣ превратилось почти-что въ догматъ. Епископъ города Рима является преемникомъ св. Петра, говорили католики, и, какъ таковой, онъ—глава всѣхъ христіанъ. Можно ли найти болѣе вѣское опроверженіе приведеннаго довода, чѣмъ утвержденіе, что нога Петра никогда не бывала въ Римѣ?

Что касается насъ, то мы можемъ вполнѣ безпристрастно коснуться этихъ вопросовъ. Мы совсѣмъ не думаемъ, чтобы Іисусъ вообще имѣлъ намѣреніе дать какого бы то ни было главу своей церкви. Да и прежде всего—сомнительно, чтобы идея церкви, въ томъ видѣ, какъ она проявилась позднѣе, существовала въ мысляхъ основателя христіанства. Слово ecclesia появляется только въ Евангеліи, приписываемомъ Матѳею. Идея епископства, развившаяся во II вѣкѣ, не играла никакой роли въ мысляхъ Іисуса. Самъ Онъ былъ настоящимъ епископомъ въ продолженіе всего Своего краткаго появленія въ Галилеѣ; потомъ, до Его возвращенія, Духъ Святой будетъ вдохновлять каждаго отдѣльнаго человѣка. Въ всякомъ случаѣ, если Іисусу и можно приписать какую-нибудь мысль о церкви и епископствѣ, то совершенно неоспоримо, что Іисусъ никогда не думалъ дѣлать главой Своей церкви епископа города Рима, этого нечестиваго города, средоточія всякихъ грѣховъ земныхъ, такого города, о существованіи котораго Іисусъ, можетъ-быть, едва только слышалъ и о которомъ ужъ, конечно, тоже имѣлъ мрачныя представленія всѣхъ евреевъ. Если и было что-нибудь неустановленное Іисусомъ, то именно папство, т.-е. мысль, что церковь есть монархія. Итакъ, мы можемъ безъ всякой предвзятости обсуждать вопросъ о пребываніи Петра въ Римѣ, этотъ вопросъ для насъ не играетъ никакой роли, и изъ нашего рѣшенія никоимъ образомъ не будетъ вытекать признаніе или непризнаніе Льва XIII руководителемъ христіанской совѣсти. Былъ Петръ въ Римѣ или нѣтъ, для насъ это не имѣетъ никакого ни моральнаго, ни политическаго значенія. Это любопытный вопросъ исторіи, и бо́льшаго въ немъ ничего искать не нужно.

Скажемъ прежде всего, что своимъ неудачнымъ положеніемъ, утверждающимъ, будто бы Петръ прибылъ въ Римъ еще въ 42 году, католики дали поводъ къ рѣшительнымъ возраженіямъ со стороны своихъ противниковъ; согласно этому положенію, заимствованному у Евсевія и бл. Іеронима, продолжительность первосвященнической дѣятельности Петра опредѣляется въ двадцать три или въ двадцать четыре года. Но это совершенно недопустимо. Для уничтоженія всякихъ сомнѣній на этотъ счетъ достаточно указать фактъ, что преслѣдованіе, которому Петръ подвергался въ Іерусалимѣ со стороны Ирода Агриппы I, происходило въ 44 году. Послѣ этого дѣлается совершенно излишнимъ опровергать далѣе положеніе, не имѣющее за собой ни одного разсудительнаго защитника. Можно, правда, пойти еще дальше и утверждать, что Петръ не былъ въ Римѣ еще и тогда, когда туда былъ приведенъ Павелъ, т.-е. въ 61 году. Посланіе Павла къ римлянамъ, написанное въ 58 году, можетъ служить въ данномъ случаѣ вѣскимъ аргументомъ; трудно представить себѣ, чтобы св. Павелъ обращался къ вѣрующимъ, главой которыхъ былъ св. Петръ, ни словомъ не упоминая о послѣднемъ. Но еще убѣдительнѣе ока-

зывается послѣдняя глава «Дѣяній Апостоловъ». Эту главу, и особенно стихи 17—29, трудно понять, если Петръ былъ уже въ Римѣ, когда туда прибылъ Павелъ. Будемъ же считать безусловно достовѣрнымъ, что Петръ не былъ въ Римѣ до Павла, т.-е., приблизительно до 61 года.

Но, можетъ-быть, онъ былъ тамъ послѣ Павла? Установить этого еще никому не удалось. Позднѣйшее путешествіе Петра въ Римъ не только не имѣетъ за собой ничего невѣроятнаго, но, напротивъ, многія соображенія говорятъ въ его пользу. Кромѣ довольно цѣнныхъ свидѣтельствъ отцовъ церкви II и III вѣка, есть еще три соображенія, доводами которыхъ, на мой взглядъ, не слѣдуетъ пренебрегать.

1) Петръ погибъ смертью мученика. Это неоспоримо. Свидѣтельство четвертаго Евангелія, Климента римскаго, фрагмента, называемаго Канономъ Муратори, свидѣтельство Діонисія Коринѳскаго, Гая и Тертулліана, не оставляютъ на этотъ счетъ ни малѣйшаго сомнѣнія. Пусть четвертое Евангеліе апокрифично, и XXI глава прибавлена къ нему позднѣе—это не играетъ важной роли. Ясно, что стихъ, въ которомъ Іисусъ предсказываетъ Петру смерть, одинаковую съ учителемъ, является выраженіемъ мнѣнія, установившагося въ церквахъ около 120—130 годовъ, и что на это мнѣніе ссылались какъ на всѣмъ извѣстную вещь. Между тѣмъ, трудно себѣ представить, чтобы Петръ принялъ мученичество не въ Римѣ, а въ другомъ мѣстѣ. Преслѣдованія Нерона отличались жестокостью только въ Римѣ. Въ Іерусалимѣ или Антіохіи мученическій конецъ Петра объясняется гораздо труднѣе.

2) Второе соображеніе основывается на гл. V, ст. 13, приписываемаго Петру посланія «Привѣтствуетъ васъ (избранная, подобно Вамъ) церковь въ Вавилонѣ». Очевидно, что подъ Вавилономъ здѣсь подразумѣвается Римъ. Если посланіе подлинно, то слова эти имѣютъ значеніе рѣшающаго доказательства; если оно апокрифично, то все-таки выводъ изъ нихъ не теряетъ своей силы. Вѣдь авторъ, кто бы онъ ни былъ, хочетъ убѣдить читателей въ томъ, что его сочиненіе принадлежитъ Петру. И, чтобы придать болѣе вѣроятія своей поддѣлкѣ, онъ, конечно, долженъ былъ расположить обстоятельства мѣста сообразно съ тѣмъ, что было извѣстно или считалось въ его время извѣстнымъ о жизни Петра. Если подъ давленіемъ такихъ соображеній онъ выставилъ Римъ какъ мѣсто написанія своего письма, то, значитъ, по общему мнѣнію считалось, что Петръ жилъ въ Римѣ. А согласно всѣмъ гипотезамъ «Первое посланіе Петра» оказывается сочиненіемъ очень древнимъ и очень скоро пріобрѣтшимъ большой авторитетъ.

3) Основные черты эбіонитскихъ «Дѣяній св. Петра» тоже заслуживаютъ вниманія. Онѣ говорятъ, что Петръ повсюду слѣдовалъ за Симономъ Волхвомъ (подъ которымъ нужно понимать св. Павла), чтобы опровергать ложное ученіе послѣдняго. Липсіусъ съ удивительной проницательностью разобралъ эту легенду. Онъ показалъ, что основаніемъ для различныхъ, дошедшихъ до насъ, редакцій легенды первоначально служилъ разсказъ, написанный около 130 года. Трудно предположить, чтобы авторъ—эбіонитъ этого разсказа, въ такую отдаленную эпоху, могъ придать такой вѣсъ путешествію Петра въ Римъ, если бы это путешествіе не было до извѣстной степени достовѣрнымъ. Эбіонитская легенда должна скрывать въ себѣ ядро истины, несмотря на всѣ примѣшавшіеся къ ней вымыслы. Весьма допустимо, что св. Петръ прибылъ въ Римъ вслѣдъ за св. Павломъ, также, какъ онъ прибылъ за нимъ и въ Антіохію, отчасти, чтобы нейтрализовать его вліяніе. Миссіонерская дѣятельность Павла и тѣ удобства, которыя евреи встрѣчали въ своихъ путешествіяхъ, сдѣлали обычными далекія экспедиціи. Древнее и укоренившееся преданіе гласитъ и про апостола Филиппа, будто онъ прибылъ въ Гіераполь, городъ Малой Азіи, и поселился тамъ.

Итакъ, я считаю вѣроятнымъ преданіе о пребываніи Петра въ Римѣ; но я думаю, что это пребываніе было кратковременнымъ, и что Петръ былъ замученъ вскорѣ послѣ своего прибытія въ вѣчный городъ.

III.

Вы знаете, какая тайна витаетъ надъ фактами ранней исторіи христіанства,—тайна, которую намъ хотѣлось бы раскрыть, по возможности, во всѣхъ деталяхъ. Смерть апостоловъ Петра и Павла окутана дымкой, и эту дымку никогда не удастся разсѣять. Вѣроятнѣе всего, что оба апостола погибли во время массоваго избіенія христіанъ, устроеннаго по приказанію Нерона.

19 іюля 64 года въ Римѣ вспыхнулъ необыкновенно сильный пожаръ. Онъ начался въ той части Большого Цирка, которая соприкасается съ Палатиномъ и Целіемъ. Въ этомъ кварталѣ было много лавокъ съ легко воспламеняющимися веществами, и огонь распространился здѣсь съ ужасающей быстротою. Отсюда онъ обошелъ вокругъ Палатина, опустошилъ Велабръ, Форумъ, Карины, перебрался на холмы, сильно повредилъ Палатинъ, снова спустился въ долины и, въ теченіе шести дней и семи ночей, пожиралъ тѣсные кварталы, прорѣзанные кривыми улицами. Массовымъ разрушеніемъ зданій у подножія Эсквилина удалось остановить огонь на нѣкоторое время; но затѣмъ онъ снова вспыхнулъ и продолжался еще три дня. Число погибшихъ было велико. Изъ четырнадцати частей, составлявшихъ городъ, три были совершенно разрушены; отъ семи остались только почернѣвшія стѣны. Римъ представлялъ собою городъ очень сжатый, съ густымъ населеніемъ. Несчастье было ужасно, и подобнаго ему еще не бывало никогда.

Когда вспыхнулъ пожаръ, Неронъ былъ въ Анціи. Онъ вернулся въ городъ лишь въ тотъ моментъ, когда огонь уже приближался къ его «временному» дворцу. Спасти что-либо отъ пламени не было никакой возможности. Императорскіе дворцы на Палатинѣ, самый «временный» дворецъ вмѣстѣ со всѣми пристройками, весь кварталъ—все было разрушено. Неронъ, по всему было видно, не особенно дорожилъ спасеніемъ своей резиденціи. Его восхищалъ величавый ужасъ зрѣлища. Позднѣе преданіе разсказывало, будто, взобравшись на башню, онъ смотрѣлъ оттуда на пожаръ и, въ театральномъ костюмѣ, съ лирой въ рукахъ, размѣромъ античной элегіи воспѣвалъ разрушеніе Иліона.

Такова была легенда, плодъ времени и послѣдовательныхъ преувеличеній. Но пунктъ, въ которомъ сразу сошлись всѣ мнѣнія, это—что городъ былъ подожженъ по приказанію Нерона, или, по крайней мѣрѣ, что его дѣломъ было возобновленіе пожара, когда онъ уже готовъ былъ угаснуть.

Подозрѣнія подкрѣпило то обстоятельство, что послѣ несчастья Неронъ, подъ предлогомъ уборки развалинъ, какъ бы желая расчистить мѣсто ихъ владѣльцамъ, приказалъ на свой счетъ вывести остатки отъ пожарища; при этомъ никому не было дозволено къ нимъ приблизиться. Дѣло пошло еще хуже, когда увидѣли, что императоръ извлекаетъ выгоду изъ разоренія родного города, когда увидѣли, что новый дворецъ Нерона, этотъ «золотой домъ», съ давнихъ поръ служившій игрушкой его больного воображенія, поднимался на мѣстѣ старой, временной резиденціи, увеличенный тѣмъ пространствомъ, которое расчистилъ пожаръ. Стали думать, что Неронъ хотѣлъ приготовить мѣсто для этого новаго дворца, осуществить давно задуманную новую постройку, добыть деньги путемъ присвоенія остатковъ отъ пожара и удовлетворить, наконецъ, свое безумное тщеславіе, заставлявшее его желать заново построить Римъ, который существовалъ бы только съ его времени и назывался бы Нерополемъ.

Всѣ порядочные люди въ городѣ были возмущены. Самыя драгоцѣнныя древности Рима, дома старыхъ военачальниковъ, еще украшенные тріумфальными трофеями, самые святые предметы, древніе ex-voto, наиболѣе чтимые храмы, всѣ предметы стараго культа Рима,—все исчезло. Наступилъ какъ бы трауръ по воспоминаніямъ и легендамъ

отечества. Стали совершать искупительныя церемоніи, стали справляться по книгамъ Сивиллы; дамы особенно усердно отправляли различныя piacula. Но все-таки оставалось тайное чувство совершеннаго преступленія и низости.

Тогда дьявольская мысль блеснула въ головѣ Нерона. Онъ сталъ соображать, нѣтъ ли въ мірѣ какихъ-нибудь несчастныхъ, которыхъ римское населеніе ненавидѣло бы еще сильнѣе, чѣмъ его, и на которыхъ онъ могъ бы свалить всю гнусность поджога. И вотъ онъ вспомнилъ о христіанахъ. Они питали отвращеніе къ самымъ уважаемымъ храмамъ и зданіямъ Рима, и это отвращеніе дѣлало довольно вѣроятной мысль о томъ, что виновниками пожара, разрушившаго всѣ святилища, были именно христіане. Ихъ печальныя лица при видѣ римскихъ памятниковъ казались оскорбленіемъ родины. Римъ былъ городомъ очень набожнымъ, и человѣкъ, выражавшій протестъ національному культу, быстро дѣлался извѣстнымъ. Нужно еще прибавить, что нѣкоторые евреи-ригористы доходили до того, что не желали дотрогиваться до монетъ съ портретомъ императора и считали такимъ же грѣхомъ разсматривать или носить изображеніе, какъ и вырѣзывать его. Другіе отказывались проходить черезъ ворота, украшенныя статуей. Все это вызывало насмѣшки и недоброжелательство въ народѣ. Можетъ-быть, рѣчи христіанъ о великомъ конечномъ пожарѣ, ихъ мрачныя пророчества, ихъ постоянныя повторенія, что скоро придетъ конецъ міра, и что міръ кончится огнемъ, способствовали тому, что ихъ сочли за поджигателей. Возможно даже, что нѣкоторые изъ вѣрующихъ допустили тѣ или другія неосторожности и дали поводъ къ обвиненію ихъ въ томъ, что они хотѣли, предвосхитивъ небесный огонь, во что бы то ни стало оправдать свои предсказанія. Четыре съ половиною года спустя [1]), Апокалипсисъ сложилъ пѣснь о пожарѣ Рима и событіе 64 года дало этой пѣснѣ не одну подробность. Гибель Рима въ огнѣ была, дѣйствительно, мечтой евреевъ и христіанъ; но только мечтой; благочестивые сектанты, конечно, довольствовались тѣмъ, что только духовнымъ взоромъ видѣли, какъ святые и ангелы радовались съ высоты небесъ событію, которое они считали справедливымъ искупленіемъ.

Сначала схватили нѣсколько человѣкъ, заподозрѣнныхъ въ принадлежности къ новой сектѣ; ихъ заперли въ тюрьму, что само по себѣ уже было пыткой. За первыми арестами послѣдовали многіе другіе. При этомъ вызвало удивленіе громадное количество сторонниковъ этихъ мрачныхъ ученій, и о немъ заговорили не безъ ужаса. Всѣ разумные люди находили обвиненіе въ поджогѣ очень слабымъ. «Ихъ истинное преступленіе—говорили они—это ненависть къ роду человѣческому». Но многіе очень серьезные римляне, хотя и убѣжденные въ томъ, что пожаръ былъ преступленіемъ Нерона, увидѣли въ этомъ ловкомъ ходѣ полиціи способъ освободить городъ отъ очень опасной язвы. Такого мнѣнія держался Тацитъ, несмотря на нѣкоторую жалость къ христіанамъ. Что же касается Светонія, то пытки, примѣненныя къ приверженцамъ новаго и зловреднаго суевѣрія, онъ ставитъ даже въ заслугу Нерону.

Пытки эти были ужасны. Еще никогда жестокость не доходила до такой утонченности. Почти всѣ арестованные христіане были humiliores—люди изъ низшихъ слоевъ. Пытка этихъ несчастныхъ, разъ дѣло касалось оскорбленія величества или святотатства, заключалась въ томъ, что ихъ отдавали на растерзаніе звѣрямъ или живыми сжигали въ амфитеатрахъ. Одной изъ самыхъ отвратительныхъ чертъ римскихъ нравовъ было то, что изъ пытокъ римляне дѣлали себѣ праздникъ, публичныя игрища. Амфитеатры сдѣлались мѣстомъ казни, а трибуналы снабжали арену матеріаломъ. Осужденные со всего міра сгонялись въ Римъ для поддержанія амфитеатра и увеселенія народа.

---

[1]) Пріуроченіе Апокалипсиса къ эпохѣ Нерона очень сомнительно; наиболѣе правдоподобной является его датировка правленіемъ Домиціана.

Прим. ред.

На этотъ разъ къ варварству пытокъ присоединились еще и издѣвательства. Жертвъ приберегли къ празднеству, которому, разумѣется, придали искупительный характеръ. На «утреннихъ играхъ», посвященныхъ борьбѣ животныхъ, увидѣли неслыханное шествіе. Однихъ осужденныхъ, одѣтыхъ въ шкуры дикихъ звѣрей, вытолкнули на арену, и они были разорваны собаками; другихъ распяли; третьихъ, наконецъ, одѣтыхъ въ пропитанные масломъ, смолой или варомъ туники, привязали къ столбамъ, и вечеромъ они должны были освѣтить праздникъ. Съ наступленіемъ сумерекъ эти живые факелы были зажжены. Неронъ предоставилъ для празднества свои великолѣпные сады, расположенные по другую сторону Тибра, на мѣстѣ нынѣшняго Борго, площади и церкви св. Петра. Тутъ находился циркъ, начатый еще Калигулой; обелискъ, вывезенный изъ Геліополя въ Египтѣ (тотъ, который теперь стоитъ въ центрѣ площади св. Петра), обозначалъ середину spina. Это мѣсто было уже свидѣтелемъ казни при факелахъ. Калигула, во время прогулки, велѣлъ тутъ, при свѣтѣ факеловъ, отрубить головы нѣсколькимъ консуларамъ, сенаторамъ и римскимъ дамамъ. Мысль замѣнить факелы человѣческими тѣлами, пропитанными горючими веществами, могла показаться Нерону остроумной. Въ смыслѣ пытки это сожженіе живьемъ не было новостью; оно было обычнымъ наказаніемъ за поджогъ; но никогда еще его не примѣняли какъ способъ иллюминаціи. При свѣтѣ этихъ отвратительныхъ факеловъ Неронъ, введшій въ моду вечернія скачки, показывался на аренѣ, то въ толпѣ народа, одѣтый возницей, то правя своей колесницей и срывая апплодисменты.

И женщины и дѣвушки должны были стать участницами этихъ ужасныхъ игръ. Толпа наслаждалась ихъ несказанными уничтоженіями. При Неронѣ вошло въ обычай заставлять осужденныхъ изображать въ амфитеатрѣ какія-нибудь миѳологическія роли, кончавшіяся смертью исполнителя. Эти отвратительныя зрѣлища, гдѣ машинная техника достигала поразительныхъ эффектовъ, усердно посѣщались. Несчастнаго осужденнаго выводили на арену въ пышномъ костюмѣ бога или обреченнаго на смерть героя; затѣмъ онъ, своею казнью, изображалъ какую-нибудь трагическую сцену миѳа, увѣковѣченнаго поэтами или скульпторами. То это былъ неистовый Гераклъ, сжигаемый на горѣ Этѣ, срывающій съ себя воспламенившееся смоляное одѣяніе, то Орфей, разрываемый на части медвѣдемъ, Дедалъ, низвергаемый съ неба и пожираемый дикими звѣрями, Пасифая, преданная объятіямъ быка, или израненный Аттисъ; иногда же устраивались ужасные маскарады, въ которыхъ мужчинъ одѣвали жрецами Сатурна, въ красные плащи, женщинъ—жрицами Цереры, съ золотымъ обручемъ на лбу; иногда разыгрывались драмы, и героя, въ концѣ ихъ, дѣйствительно умерщвляли, подобно нѣкоему Лавреолу, а иногда изображались героическія дѣянія старины въ родѣ поступка Муція Сцеволы. Подъ конецъ этихъ отвратительныхъ зрѣлищъ Меркурій раскаленнымъ желѣзнымъ жезломъ дотрогивался до каждаго трупа, чтобы убѣдиться, что въ немъ нѣтъ больше жизни; переодѣтые прислужники, изображавшіе Плутона или Орка, растаскивали мертвецовъ за ноги, добивая палицами все, въ чемъ еще трепетала жизнь.

Самыя почтенныя женщины-христіанки должны были подвергаться этимъ ужасамъ. Однѣ исполняли роли Данаидъ, другія—Дирцеи. Трудно сказать, какимъ образомъ миѳъ о Данаидахъ могъ дать поводъ къ кровавымъ сценамъ. Пытка, которой подвергались, по преданію миѳа, эти преступныя женщины, въ томъ видѣ, какъ она этимъ преданіемъ изображалась, не была настолько жестока, чтобы удовлетворить развлеченіямъ Нерона и обычныхъ посѣтителей его амфитеатра. Можетъ-быть, ихъ заставляли дефилировать въ процессіи съ урнами, и актеръ, изображавшій Линкея, наносилъ имъ роковой ударъ. Можетъ-быть, несчастныя проходили передъ зрителями черезъ всю серію мукъ Тартара и умирали послѣ цѣлыхъ часовъ мученій. Изображенія ада были въ модѣ. За нѣсколько лѣтъ передъ тѣмъ (въ 41 году) въ Римъ пріѣзжали египтяне и нубійцы. Они имѣли большой успѣхъ, давая ночныя представленія и показывая по порядку всѣ ужасы преисподней въ томъ

видѣ, какъ они изображались на росписяхъ подземныхъ могилъ Ѳивъ и именно могилы Сета I.

Что же касается пытки Дирцеи, то тутъ нѣтъ сомнѣній. Всѣмъ извѣстна колоссальная группа, называемая Быкомъ Фарнезе, въ настоящее время находящаяся въ неаполитанскомъ музеѣ. Амфіонъ и Зеѳъ привязываютъ Дирцею къ рогамъ дикаго быка, который долженъ тащить ее по скаламъ и кустамъ Киѳерона. Эта посредственная мраморная группа, перевезенная въ Римъ съ Родоса, вызывала всеобщіе восторги. Можно ли было найти болѣе подходящій сюжетъ для отвратительнаго искусства, введеннаго въ моду жестокостью эпохи и состоящаго въ постановкѣ живыхъ картинъ со знаменитыхъ статуй? Одинъ текстъ и одна помпеянская фреска доказываютъ, повидимому, что эта ужасная сцена часто воспроизводилась, когда нужно было предать пыткѣ женщину. Нагія, привязанныя за волосы къ рогамъ быка, несчастныя должны были услаждать взгляды кровожадной толпы. Нѣкоторыя изъ умерщвленныхъ такимъ образомъ христіанокъ были слабы тѣломъ; ихъ мужество было сверхчеловѣческимъ; однакоже, гнусная толпа глядѣла только на ихъ распоротые животы и растерзанную грудь.

Послѣ того дня, когда Іисусъ испустилъ духъ на Голгоѳѣ, день празднествъ въ садахъ Нерона (его можно отнести къ 1 августа 64 года) былъ самымъ торжественнымъ днемъ въ исторіи христіанства. Крѣпость строенія соотвѣтствуетъ количеству добродѣтели, жертвъ и преданности, заложенныхъ въ его фундаментъ. Только фанатики могутъ что-либо основать. Іудейство длится еще благодаря интенсивной пылкости его пророковъ, его приверженцевъ; христіанство—благодаря его первымъ исповѣдникамъ. Оргія Нерона послужила великимъ кровавымъ крещеніемъ, сдѣлавшимъ Римъ городомъ мучениковъ, судившимъ ему играть совершенно особую роль въ исторіи христіанства и стать его вторымъ святымъ городомъ. Этотъ праздникъ былъ днемъ завоеванія Ватиканскаго холма побѣдителями, до тѣхъ поръ совершенно невѣдомыми. Правившій міромъ ненавистный безумецъ не подозрѣвалъ, что онъ былъ основателемъ новаго строя, и что онъ подписывалъ для будущаго хартію, результаты которой должны были отразиться по прошествіи восемнадцати вѣковъ.

IV.

Смерть апостоловъ Петра и Павла можно, какъ мы уже сказали, съ большой вѣроятностью поставить въ связь съ только-что описаннымъ нами событіемъ. Единственнымъ исторически извѣстнымъ фактомъ, объясняющимъ мученическую смерть Петра, является эпизодъ, разсказанный Тацитомъ. Вѣскіе доводы говорятъ за то, что и Павелъ нашелъ мученическій конецъ и притомъ тоже въ Римѣ. Такимъ образомъ, естественно, можно относить и его смерть къ іюльско-августовскому эпизоду 64 года. Что же касается самого способа казни апостоловъ, то мы достовѣрно знаемъ, что Петръ былъ распятъ. Древніе тексты говорятъ, будто одновременно съ нимъ была казнена и его жена, и будто онъ видѣлъ, какъ ее вели на пытку. Разсказъ III вѣка говоритъ, будто Петръ слишкомъ смиренный для того, чтобы принять одинаковую съ Іисусомъ смерть, просилъ, чтобы его распяли внизъ головою. Въ виду того, что характерной чертой казней 64 года было стремленіе придумать изъ ряда вонъ выходящія пытки, можно легко предположить, что Петръ, дѣйствительно, былъ показанъ толпѣ въ такомъ ужасномъ видѣ. Сенека приводитъ нѣсколько случаевъ, когда, по приказанію тирановъ, голову распинаемыхъ обращали къ землѣ. Позднѣе благочестіе христіанъ усмотрѣло мистическій оттѣнокъ въ томъ, что въ сущности было лишь страннымъ капризомъ палачей. Можетъ-быть, слова четвертаго Евангелія: «Ты прострешь руки, и другой препояшетъ тебя и поведетъ туда, куда ты не хочешь» и заключаютъ въ себѣ намекъ на особенность казни Петра. Павлу, благодаря почетному его званію римскаго гражданина, отрубили голову. Весьма, впрочемъ, вѣроятно, что надъ нимъ

былъ наряженъ правильный судъ, и онъ не вошелъ въ суммарный приговоръ жертвъ празднества Нерона.

Все это, повторяю, не доказано и не имѣетъ существеннаго значенія. Правдивая или нѣтъ, легенда о смерти апостоловъ утвердилась. Въ началѣ III вѣка около Рима уже показывали два памятника, съ которыми связывали имена апостоловъ Петра и Павла. Одинъ изъ нихъ былъ расположенъ у подножія Ватиканскаго холма—памятникъ св. Петра, другой—на дорогѣ въ Остію—памятникъ св. Павла. На риторическомъ языкѣ ихъ называли «трофеями апостоловъ». Въ IV вѣкѣ надъ этими «трофеями» появляются двѣ базилики; одна изъ нихъ превратилась въ теперешнюю базилику св. Петра, а отъ другой—базилики св. Павла внѣ стѣнъ—главныя очертанія сохранились до нашего времени.

Дѣйствительно ли чтимые христіанами около 200 года «трофеи» обозначали собою мѣста мученической смерти апостоловъ? Это возможно. Нѣтъ ничего вѣроятнаго въ томъ, что Павелъ, въ концѣ своей жизни, жилъ въ пригородѣ, расположенномъ за Porta Lavernalis до сосны Сальвійскихъ Водъ, по дорогѣ въ Остію. Съ другой стороны, тѣнь апостола Петра въ христіанскихъ преданіяхъ всегда витаетъ около пиніи Ватикана, недалеко отъ садовъ цирка Нерона и, въ частности, около обелиска. Очень можетъ быть, что прежнее мѣсто обелиска въ ризницѣ св. Петра, теперь обозначенное надписью, приблизительно указываетъ мѣсто, гдѣ распятый на крестѣ Петръ своей агоніей услаждалъ взоры жаднаго до всякихъ страданій народа. Впрочемъ, это, конечно, вопросъ второстепенный. Если даже ватиканская базилика на самомъ дѣлѣ и не возвышается надъ могилою апостола Петра, она все-таки обозначаетъ въ нашихъ воспоминаніяхъ одно изъ самыхъ святыхъ мѣстъ христіанства. Площадь, обнесенная въ XVII вѣкѣ театральной колоннадой, считалась второй Голгоѳой, и даже если предположить, что тутъ не былъ распятъ апостолъ Петръ, то нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что именно здѣсь страдали всѣ Данаиды и всѣ Дирцеи.

Въ слѣдующей бесѣдѣ мы укажемъ, какъ преданіе разрѣшило всѣ эти сомнѣнія, и какимъ образомъ церковь завершила между Петромъ и Павломъ то примиреніе, которому ихъ совмѣстная смерть положила начало. Успѣхъ дѣла могъ быть купленъ лишь такой цѣною. Для успѣха будущаго дѣла было одинаково необходимо какъ іудействующее христіанство Петра, такъ и эллинизмъ Павла, совершенно несовмѣстимые по виду. Іудейское христіанство заключало въ себѣ духъ консерватизма, безъ котораго нѣтъ прочности; эллинизмъ является залогомъ движенія и прогресса, безъ котораго ничто не можетъ существовать. Жизнь—это результатъ конфликта между этими двумя противоположными силами. Отъ недостатка всякаго революціоннаго вѣянія умираютъ такъ же, какъ и отъ избытка революціи.

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦІЯ.

Римъ—центръ образованія церковнаго авторитета.

I.

Почти всегда націи, которымъ было суждено имѣть рѣшающее вліяніе на всемірную цивилизацію, какъ Іудея, Греція и Италія эпохи возрожденія, оказываютъ свое полное вліяніе на міръ лишь послѣ того, какъ сами онѣ падутъ жертвой своего собственнаго величія. Сначала имъ нужно умереть; потомъ міръ живетъ ими, присваивая себѣ то, что онѣ создали цѣной своихъ страданій. Народамъ, дѣйствительно, приходится выбирать между долгой, спокойной и темной судьбой того, кто живетъ ради себя, и мятежной, пол-

ной бурь дѣятельностью того, кто живетъ ради человѣчества. Нація, душу которой волнуютъ соціальныя и религіозныя проблемы, почти всегда бываетъ слаба въ политическомъ отношеніи. Всякая страна, занятая мечтой о царствѣ Божіемъ, живущая идеями общаго характера и преслѣдующая дѣло универсальнаго интереса, жертвуетъ, въ силу этого самаго, своимъ особымъ назначеніемъ, ослабляетъ и разрушаетъ роль своего земного отечества. Нельзя безнаказанно носить въ себѣ пламя. Чтобы завоевать своей религіей весь міръ, Іудеѣ пришлось исчезнуть какъ націи. Страшная революція вспыхнула въ этой странѣ въ 66 году. Въ продолженіе четырехъ лѣтъ странная нація, какъ бы созданная для того, чтобы бросить вызовъ всѣмъ благословляющимъ и проклинающимъ ее, находилась во власти внутренняго боренія, передъ которымъ, какъ передъ всѣмъ таинственнымъ, историкъ долженъ съ уваженіемъ остановиться.

Кризисъ этотъ былъ вызванъ давними причинами, и избѣжать его было невозможно. Законъ Моисеевъ, созданіе экзальтированныхъ утопистовъ, самыхъ плохихъ политиковъ въ мірѣ, одержимыхъ мощнымъ соціалистическимъ идеаломъ, былъ, какъ и исламъ, отрицаніемъ гражданскаго общества, параллельнаго обществу религіозному. Этотъ законъ, окончательно вылившійся въ той редакціи, въ которой мы застаемъ его, повидимому, въ VII вѣкѣ до Р. Хр., даже независимо отъ ассирійскаго завоеванія, заставилъ бы разбиться вдребезги маленькое царство потомковъ Давида. Съ самаго момента побѣды въ немъ пророческаго элемента царство іудейское, перессорившееся со всѣми своими сосѣдями, ненавидящее Тиръ, Эдомъ, Моавъ и Аммонъ, перестало уже быть жизнеспособнымъ. Повторяю, нація, предавшаяся соціальнымъ и религіознымъ проблемамъ, губитъ себя въ политическомъ отношеніи. Въ тотъ день, когда Израиль сталъ «избраннымъ народомъ Божіимъ, царствомъ священниковъ, святой націей», онъ пересталъ быть такимъ народомъ, какъ другіе. Нельзя совмѣщать противоположныя судьбы: превосходство въ одномъ всегда искупается униженіемъ въ другомъ.

Ахеменидское царство дало Израилю нѣкоторый покой. Это крупное феодальное государство, полное терпимости ко всѣмъ разновидностямъ своихъ провинцій, очень похожее на Багдадскій калифатъ или на Оттоманскую имперію, оказалось для евреевъ тѣмъ состояніемъ, въ которомъ они чувствовали себя наиболѣе удобно. Власть Птолемеевъ въ III вѣкѣ до Р. Хр. также, кажется, была имъ довольно симпатична. Но нельзя того же сказать про Селевкидовъ. Антіохія была центромъ дѣятельной эллинистической пропаганды; Антіохъ Епифанъ счелъ нужнымъ, въ знакъ своей власти, повсюду водворить изображеніе Зевса Олимпійскаго. Тогда вспыхнуло первое возстаніе евреевъ противъ нечестивой цивилизаціи. Со временъ Навуходоносора Израиль терпѣливо сносилъ разрушеніе своего національнаго существованія; но лишь только онъ почуялъ опасность, грозившую его религіознымъ учрежденіямъ, онъ потерялъ всякую мѣру. Націю, мало воинственную вообще, охватилъ приступъ героизма; не имѣя ни регулярной арміи, ни полководцевъ, ни тактики, Израиль побѣдилъ Селевкидовъ, открыто сталъ исповѣдывать свой законъ и создалъ себѣ новый періодъ автономіи. Но все-таки асмонейское царство было постоянно разъѣдаемо глубокими внутренними пороками; оно держалось только одинъ вѣкъ. Назначеніемъ еврейскаго народа не было созданіе отдѣльной національности; вѣра его всегда космополитична; его идеалъ не городъ, но синагога, свободная конгрегація. То же можно сказать и объ исламѣ, создавшемъ громадную имперію, но разрушившемъ у покоренныхъ имъ народовъ всякую національность, въ томъ смыслѣ, какъ ее понимаемъ мы, и не оставившемъ имъ другого отечества, кромѣ мечети и Z a o u i a.

Часто къ такому соціальному строю примѣняютъ названіе теократіи; въ данномъ случаѣ это будетъ вполнѣ справедливо, если подразумѣвать, что глубокой идеей семитическихъ религій и созданныхъ ими царствъ было царство Бога, понимаемаго какъ единственнаго господина и повелителя міра; но у этихъ народовъ теократія не является сино-

нимомъ власти священниковъ. Священникъ, въ собственномъ смыслѣ слова, играетъ слабую роль въ исторіи іудейства и ислама. Власть принадлежитъ представителю Бога, тому, черезъ котораго говоритъ Богъ,—пророку, святому человѣку, получившему небесное посланничество и доказывающему истинность своей миссіи чудомъ, т.-е. успѣхомъ. Когда нѣтъ пророка, власть переходитъ къ составителямъ апокалипсисовъ и апокрифическихъ книгъ, приписываемыхъ древнимъ пророкамъ, или же къ учителю, толкующему божественный законъ, къ начальнику синагоги, а еще болѣе къ главѣ семейства, охраняющему сокровище закона и передающему его своимъ дѣтямъ. Свѣтской власти, царю нечего дѣлать при такой организаціи общества. Эта организація лучше всего дѣйствуетъ среди личностей, разсѣянныхъ въ качествѣ иностранцевъ и терпимыхъ въ большой имперіи, гдѣ нѣтъ однообразія. Политическая подчиненность лежитъ въ самой природѣ іудейства, такъ какъ оно не способно въ самомъ себѣ почерпнуть принципъ военной власти. Его свойствомъ было созданіе, на лонѣ другихъ государствъ, общинъ съ особымъ уставомъ и съ личнымъ составомъ служащихъ, пока современный либерализмъ не выработалъ принципа равенства всѣхъ передъ закономъ.

Власть Рима, установленная оружіемъ Помпея въ Іудеѣ въ 63 году до Р. Хр., сначала какъ-будто осуществила нѣкоторыя изъ условій еврейской жизни. Римъ въ ту эпоху не считалъ за правило ассимилировать страны, поочередно присоединяемыя къ его обширной имперіи. Онъ отнималъ у покоренныхъ право войны и мира, присваивая себѣ лишь арбитражъ въ серьезныхъ политическихъ вопросахъ.

При выродившихся потомкахъ асмонейской династіи и при Иродахъ еврейская нація сохраняла полунезависимость, при которой ея религіозный строй не былъ затронутъ. Но внутренній кризисъ народа былъ слишкомъ силенъ. Невозможно управлять человѣкомъ, перешедшимъ за извѣстный предѣлъ религіознаго фанатизма. Надо прибавить также, что Римъ все время стремился сдѣлать болѣе дѣйствительной свою власть на Востокѣ. Маленькія, сохраненныя сначала царства исчезали со дня на день и стали входить въ составъ римскихъ провинцій. Евреямъ глубоко претили даже самые разумные административные обычаи римлянъ. Обыкновенно римляне проявляли самую большую уступчивость по отношенію къ мелочнымъ предразсудкамъ націи; но этого было недостаточно; положеніе вещей стало таково, что нельзя было уже ступить ни шага, не задѣвая какого-нибудь каноническаго вопроса. Такія абсолютныя религіи, какъ исламъ и іудейство, не выносятъ раздѣла. Если онѣ не на положеніи господствующей религіи, онѣ считаютъ себя угнетенными. Если же имъ покровительствуютъ, онѣ становятся требовательными и стараются сдѣлать невозможнымъ существованіе окружающихъ ихъ культовъ.

Мнѣ пришлось бы слишкомъ выйти изъ рамокъ моего плана, если бы я вздумалъ описывать странную борьбу, о которой повѣствуетъ намъ Іосифъ,—терроръ въ Іерусалимѣ, захватъ города Симономъ-Баръ-Гіорой, захватъ храма Іоанномъ изъ Гисхалы и его шайкой убійцъ. Фанатическія движенія далеко не исключаютъ ненависти, зависти и недовѣрія другъ къ другу въ своихъ руководителяхъ; люди, связанные одной цѣлью, очень убѣжденные и очень страстные, обыкновенно начинаютъ подозрѣвать другъ друга, и, пожалуй, въ этомъ ихъ сила: взаимная подозрительность порождаетъ между ними терроръ, сковываетъ ихъ какъ бы желѣзной цѣпью, предотвращаетъ отпаденіе в минуты слабости. Интересъ создаетъ партію; абсолютные принципы—раздѣленіе; они внушаютъ желаніе избивать, изгонять, казнить своихъ враговъ. Тотъ, кто поверхностно судитъ о дѣлахъ человѣческихъ, думаетъ, что разъ революціонеры, какъ говорится, «начинаютъ поѣдать другъ друга», то и революція проиграна. Но это, напротивъ, служитъ доказательствомъ того, что она развила всю свою энергію, что ею руководитъ уже безличная страсть. Яснѣе всего это проявилось въ ужасной драмѣ Іерусалима. Казалось, что участники ея заключили союзъ смерти другъ съ другомъ. Преданія среднихъ вѣковъ разсказываютъ,

будто не разъ видѣли адскіе хороводы, въ которыхъ сатана, идя во главѣ цѣпи, увлекалъ въ фантастическую пропасть цѣлыя вереницы держащихся за руки, танцующихъ людей; также и революція никого не выпускаетъ изъ своей пляски; ужасъ гонитъ людей; поочереди, возбуждая однихъ, возбуждаемые другими, они доходятъ до края бездны; никто не можетъ отступить: позади каждаго—скрытая шпага, принуждающая его идти впередъ, лишь только ему придетъ въ голову остановиться.

Но страннѣе всего то, что эти безумцы не были совершенно неправы. Изступленные іерусалимцы, утверждавшіе во время пожара Іерусалима, что онъ вѣченъ, были гораздо ближе къ истинѣ, чѣмъ тѣ, кто видѣлъ въ нихъ только шайку убійцъ. Они ошибались съ военной точки зрѣнія, но не въ смыслѣ отдаленныхъ религіозныхъ результатовъ. Эти смутные дни дѣйствительно обозначали моментъ, съ котораго Іерусалимъ сталъ духовной столицей міра. Апокалипсисъ, жгучее выраженіе любви къ Іерусалиму, вошелъ въ число религіозныхъ писаній человѣчества, свято запечатлѣвъ въ немъ образъ «возлюбленнаго города». Никогда не нужно заранѣе говорить, кто окажется святымъ или изувѣромъ, безумцемъ или мудрецомъ въ будущемъ! Оставшись городомъ посредственной буржуазіи, Іерусалимъ безконечно продолжалъ бы свою посредственную исторію. Но ему выпала на долю безпримѣрная честь—онъ сдѣлался колыбелью христіанства,—и вотъ почему онъ палъ жертвою Іоанна изъ Гисхалы и Баръ-Гіоры, съ виду бывшихъ бичами своей родины, а на самомъ дѣлѣ ставшихъ орудіями ея апоѳеоза. Эти ревнители, которыхъ Іосифъ считаетъ убійцами и разбойниками, были ничтожными политиками и бездарными военачальниками; но они геройски погубили свою отчизну, которая уже не могла быть спасена. Они погубили городъ матеріальный, но открыли царство Іерусалима духовнаго, въ своемъ запустѣніи болѣе славнаго, чѣмъ въ дни Ирода и Соломона. Чего же, въ самомъ дѣлѣ, хотѣли консерваторы-саддукеи?—Чего-то очень жалкаго: они хотѣли продлить существованіе города священниковъ, города въ родѣ Эмесы, Тіаны или Комоны. Утверждая, что взрывъ энтузіазма будетъ гибелью націи, они, конечно, были правы. Революція и мессіанизмъ разрушили національное существованіе еврейскаго народа; но и революція и мессіанизмъ были призваніемъ этого народа, заставившимъ его внести свой вкладъ во всемірное дѣло цивилизаціи.

II.

Побѣда Рима была полная. Военачальникъ нашей расы, родственный намъ по крови, человѣкъ, какъ мы съ вами, стоявшій во главѣ легіоновъ, въ спискѣ которыхъ—если бы онъ еще существовалъ—многіе изъ насъ могли бы найти своихъ предковъ, стеръ съ лица земли оплотъ семитизма и нанесъ закону, считавшемуся откровеніемъ Божіимъ, величайшее изъ когда-либо испытанныхъ имъ пораженій. Это была побѣда римскаго права или, вѣрнѣе, права раціональнаго, чисто-философскаго творенія, не предполагавшаго за собой никакого откровенія, надъ еврейской Т о р о й—плодомъ откровенія Божія. Это право, уходящее своими корнями къ грекамъ, но въ значительной степени обязанное своей разработкой латинскому генію, было прекраснымъ даромъ, предлагаемымъ римлянами побѣжденнымъ, взамѣнъ ихъ утраченной независимости. Каждая побѣда Рима была побѣдой во имя разума; Римъ вносилъ въ міръ принципъ, стоящій во многихъ отношеніяхъ выше принципа еврейскаго; онъ утверждалъ свѣтское государство, въ основѣ котораго лежала чисто-гражданская концепція общества.

Побѣда Тита, такимъ образомъ, оправдывалась многими данными, а между тѣмъ никогда еще побѣда не была болѣе безполезна. Плачевное религіозное ничтожество Рима сдѣлало его побѣду безрезультатной: она не задержала ни на одинъ день успѣховъ іудейства; не увеличились ни на іоту шансы религіи имперіи въ борьбѣ съ этимъ опаснымъ

соперникомъ. Безвозвратно потеряно было только національное существованіе еврейскаго народа; но это было скорѣе счастьемъ. Истинную славу іудейства должно было создать возникающее христіанство, а для христіанства разрушеніе Іерусалима и храма являлось самымъ большимъ счастьемъ.

Если мысль, приписанная Тацитомъ [1]) Титу, справедлива, то, повидимому, полководецъ-побѣдитель думалъ, что разрушеніе храма наносило смертельный ударъ какъ христіанству, такъ и іудейству. Но это было жестокимъ заблужденіемъ. Римляне воображали, что, уничтожая корень, они тѣмъ самымъ уничтожаютъ и побѣгъ. Но побѣгъ успѣлъ уже превратиться въ деревцо, живущее самостоятельной жизнью. Не будь разрушенъ храмъ, христіанство, несомнѣнно, остановилось бы въ своемъ развитіи. Храмъ оставался бы центромъ всякихъ іудейскихъ начинаній. Его всегда считали бы величайшей святыней въ мірѣ, стекались къ нему на поклоненіе, приносили дары. Церковь іерусалимская, сосредоточенная вокругъ священныхъ дворовъ, продолжала бы, во имя своего первенства, быть предметомъ почитанія всего міра, стала бы преслѣдовать христіанъ церкви, основанной Павломъ, и требовать обрѣзанія и соблюденія Моисеева закона для того, чтобы имѣть право называться послѣдователями Іисуса. Всякая плодотворная пропаганда была бы запрещена; отъ миссіонеровъ стали бы требовать выраженія зависимости, подписаннаго въ Іерусалимѣ. Утвердился бы центръ непогрѣшимой власти, возникъ бы патріархатъ, что-то въ родѣ коллегіи кардиналовъ, подъ предводительствомъ такихъ лицъ, какъ Іаковъ, истыхъ евреевъ, членовъ семьи Іисуса. Такой патріархатъ грозилъ бы величайшей опасностью возникающей церкви. Ужъ если св. Павелъ, несмотря на столь дурное къ нему отношеніе, всегда хранилъ связь съ іерусалимской церковью, то можно себѣ представить, какъ затруднителенъ былъ бы разрывъ съ этими святыми лицами. Подобное отпаденіе сочли бы чудовищнымъ. Отдѣлиться отъ іудейства не было бы никакой возможности, а между тѣмъ разрывъ съ нимъ являлся необходимымъ условіемъ существованія новой религіи. Мать собиралась убить свое дѣтище. Напротивъ, разрушеніе храма искоренило въ христіанахъ всякую мысль о немъ; вскорѣ даже его перестанутъ считать святыней: для христіанъ всѣмъ сдѣлается Іисусъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, и христіанская церковь въ Іерусалимѣ была отодвинута на второй планъ. Она снова сплотилась вокругъ того элемента, который составлялъ ея силу; она собралась около desposyni, сыновей Клеоновыхъ, членовъ семьи Іисуса. Но владычеству ея былъ положенъ конецъ. Разрушеніе этого очага ненависти и исключительности облегчило сближеніе между противоположными партіями церкви Іисуса. Петръ и Павелъ оффиціально будутъ примирены, и гибельная двойственность возникающаго христіанства перестанетъ быть его смертельной язвой. Маленькая группа приверженцевъ родственниковъ Іисуса, Іакова и Клеона, затерянная въ глуши Батанеи и Хаурана, превращается въ секту эбіонитовъ и медленно умираетъ.

Родственники Іисуса были людьми благочестивыми, тихими, мягкими и скромными; они жили трудами рукъ своихъ и, въ смыслѣ бѣдности, оставались вѣрны самымъ строгимъ принципамъ Іисуса; но въ то же время они представляли собой чрезвычайно правовѣрныхъ евреевъ, и званіе сыновъ Израиля ставили впереди всякихъ другихъ преимуществъ. Приблизительно съ 70 до 110 года они дѣйствительно управляютъ церквами по ту сторону Іордана и образуютъ нѣчто въ родѣ христіанскаго сената. Врядъ ли нужно доказывать, какую огромную опасность для возникающаго христіанства создавали эти генеалогическія соображенія. Нарождалось нѣчто въ родѣ аристократіи христіанства. Въ области политики аристократія почти необходима государству. Политика имѣетъ дѣло съ грубой борьбой, прикрѣпляющей ее болѣе къ матеріальнымъ, чѣмъ къ идеальнымъ сфе-

---

[1]) Отрывки Тацита, извлеченные Бернайсомъ изъ Сульпицiя Севера.

рамъ, а потому и государство сильно лишь тогда, когда извѣстное число фамилій, въ силу традиціонныхъ привилегій, считаетъ своимъ интересомъ и долгомъ слѣдить за дѣлами государства, представлять его и защищать. Но въ области идеала высокое рожденіе ничего не значитъ; цѣна каждаго пропорціональна количеству добытой имъ истины и осуществленнаго имъ добра. Установленія, имѣющія религіозную цѣль, гибнутъ, разъ только въ нихъ начинаютъ преобладать соображенія семейныя, кастовыя или наслѣдственныя. Племянники и двоюродные братья Іисуса погубили бы христіанство, если бы церкви Павла не были уже настолько сильны, чтобы стать противовѣсомъ этой аристократіи, проявлявшей тенденцію считать себя исключительно достойной уваженія, а всѣхъ другихъ обращенныхъ — не болѣе какъ пришлымъ элементомъ. Быстро народились бы претензіи, аналогичныя претензіямъ Алидовъ въ исламѣ. Исламъ непремѣнно погибъ бы подъ тяжестью созданныхъ семьей пророка затрудненій, если бы результатомъ борьбы перваго вѣка хеджры не было отстраненіе на второй планъ всѣхъ тѣхъ, кто былъ слишкомъ близокъ къ личности основателя. Истинными наслѣдниками великаго человѣка оказываются продолжатели его дѣла, а не родственники его по крови. Считая традицію Іисуса своей собственностью, маленькій кружокъ такъ называемыхъ назареевъ, несомнѣнно, заглушилъ бы ее. Но по счастью эта замкнутая группа рано исчезла; родственники Іисуса были скоро забыты въ глуши Хаурана. Они утратили всякое значеніе и предоставили Іисуса Его истинной семьѣ, единственной, которую Онъ призналъ бы: они отдали Его «слушающимъ слово Божіе и исполняющимъ его».

III.

По мѣрѣ того, какъ падаетъ церковь іерусалимская, возвышается церковь въ Римѣ. Или лучше сказать—въ слѣдующіе за побѣдой Тита годы становится очевидно, что римская церковь все больше и больше дѣлается наслѣдницей церкви іерусалимской и замѣняетъ ее. Духъ обѣихъ церквей одинаковъ, но то, что въ Іерусалимѣ было опасностью, въ Римѣ дѣлается преимуществомъ. Любовь къ традиціи и іерархіи, уваженіе къ авторитету какъ-будто переселились изъ дворовъ іерусалимскаго храма на Западъ. Въ Іерусалимѣ Іаковъ, братъ Господень, былъ чѣмъ-то въ родѣ папы; Римъ воскреситъ роль Іакова. Появится папа римскій. Безъ Тита папа оказался бы въ Іерусалимѣ, но съ той разницей, что іерусалимскій папа задушилъ бы христіанство черезъ какихъ-нибудь сто, много черезъ двѣсти лѣтъ, тогда какъ папа римскій превратилъ его въ религію всего міра.

Роль Рима вполнѣ уже опредѣлилась въ эпоху выдающагося дѣятеля, повидимому, бывшаго главою римской церкви въ послѣдніе годы I столѣтія. Относительно этого лица я радъ признаться, что раздѣляю мнѣніе одного изъ самыхъ просвѣщенныхъ и талантливыхъ вашихъ критиковъ — Лейтфута. Я говорю о Климентѣ Римскомъ. Окутанный прозрачными сумерками и какъ бы исчезающій въ свѣтлой дымкѣ прекрасной исторической дали, Климентъ является одной изъ крупныхъ фигуръ ранняго христіанства. Онъ очень похожъ на голову со старой, полустершейся фрески Джіотто; мы узнали ее еще по золотому ореолу и нѣсколькимъ смутнымъ, но чистымъ и нѣжнымъ чертамъ. Нѣтъ сомнѣнія, что Климентъ занималъ высокое положеніе въ чисто-духовной іерархіи церкви своего времени и пользовался необычайнымъ уваженіемъ. Его одобреніе было закономъ. Всѣ партіи хотѣли приписать его себѣ и прикрыться его авторитетомъ. Очень возможно, что онъ былъ однимъ изъ самыхъ энергичныхъ дѣятелей того готовящагося великаго дѣла—посмертнаго примиренія Петра и Павла и слiянія двухъ партій,—безъ котораго самое дѣло Христа могло бы погибнуть. Высокая личность Климента Римскаго, еще вознесенная легендой, является одной изъ самыхъ святыхъ послѣ Петра фигуръ Рима эпохи ранняго христіанства.

Мысль объ извѣстномъ первенствѣ римской церкви уже начинала тогда пробиваться. Къ этой церкви относили право предостерегать другія церкви и улаживать ихъ споры. Подобная привилегія передъ другими апостолами была, какъ думали, дарована Петру. И вотъ между Петромъ и Римомъ начинаетъ устанавливаться все болѣе и болѣе тѣсная связь. Въ эпоху Климента важныя разногласія волновали церковь въ Коринѳѣ. Римская церковь, спрошенная объ этихъ безпорядкахъ, отвѣтила посланіемъ, сохранившимся и до нашихъ дней. Посланіе это анонимно; но одно изъ самыхъ древнихъ преданій называетъ авторомъ его Климента. Коринѳская церковь со времени св. Павла нисколько не измѣнилась. Въ ней царилъ все тотъ же духъ гордости, раздоровъ и легкомыслія. Чувствуется, что главная оппозиція противъ іерархіи заключалась въ греческомъ духѣ, всегда подвижномъ, живомъ, не знающемъ дисциплины, не умѣющемъ (и я благодаренъ ему за это) превратить толпу въ стадо. Женщины и даже дѣти находились въ полномъ возмущеніи. Представители трансцендентной доктрины воображали, что они постигаютъ глубокій смыслъ всѣхъ вещей и обладаютъ мистическими тайнами, аналогичными съ ниспосланіемъ языковъ и различеніемъ духовъ. Удостоенные этихъ высшихъ даровъ презирали старѣйшинъ и стремились замѣнить ихъ. Въ Коринѳѣ были уважаемые пастыри, но они не изъявляли притязаній на высшій мистицизмъ. Иллюминаты хотѣли оттѣснить ихъ и занять ихъ мѣсто: нѣкоторые пресвитеры были даже отрѣшены. Возгоралась борьба установленной іерархіи и личнаго откровенія, и этой борьбѣ суждено было пройти черезъ всю исторію церкви; избранной душѣ не нравилось, что ей, несмотря на тѣ дары благодати, которыхъ она удостоилась, приходилось оффиціально подчиняться управленію грубаго клира, чуждаго духовной жизни. Это, какъ видите, была ересь индивидуальнаго мистицизма, защищавшаго право духа противъ авторитета и претендовавшаго быть выше простыхъ смертныхъ и обыкновеннаго духовенства, во имя своихъ прямыхъ сношеній съ Божествомъ.

Съ тѣхъ поръ римская церковь стала церковью порядка, подчиненія и устава. Главнымъ принципомъ она провозглашала смиреніе и подчиненіе, которыя ставила выше самыхъ великихъ даровъ. Посланіе Климента было первымъ провозглашеніемъ принципа власти въ христіанской церкви.

Нѣсколько лѣтъ тому назадъ вызвали большое удивленіе слова одного французскаго архіепископа—тогда сенатора,—сказанныя имъ съ трибуны: «Мой клиръ—это мой полкъ». Но то же самое, и гораздо раньше, сказалъ Климентъ. Порядокъ и послушаніе—вотъ высшій законъ семьи и церкви. «Посмотрите на солдатъ, служащихъ нашимъ государямъ. Съ какимъ порядкомъ, какой точностью, какой покорностью исполняютъ они то, что имъ приказываютъ. Не всѣ изъ нихъ префекты, трибуны или центуріоны, но каждый, на своемъ мѣстѣ, выполняетъ приказанія императора и своего начальства. Великіе не могутъ существовать безъ малыхъ, ни малые безъ великихъ. Во всемъ есть смѣшеніе элементовъ, и, благодаря этому смѣшенію, все идетъ своимъ ходомъ. Возьмемъ для примѣра наше тѣло. Голова безъ ногъ—ничто; ноги безъ головы—тоже ничто. Мельчайшіе изъ нашихъ органовъ необходимы и служатъ всему тѣлу; всѣ согласуются между собою и повинуются одному принципу ради сохраненія цѣлаго».

Исторія церковной іерархіи является исторіей тройного отреченія: сначала община вѣрныхъ передаетъ всѣ свои полномочія въ руки старѣйшинъ или пресвитеровъ; коллегія пресвитеровъ резюмируется затѣмъ въ одномъ лицѣ — епископѣ; наконецъ епископы латинской церкви признаютъ своимъ главою одного изъ своей среды—папу. Послѣдній прогрессъ—если къ этому явленію можно примѣнить такое выраженіе—совершился уже въ наше время. Епископство же, напротивъ, созданіе II вѣка. Поглощеніе церкви пресвитерами произошло еще до конца I вѣка. Посланіе Климента Римскаго говоритъ еще не объ епископствѣ, а о пресвитерствѣ. Въ немъ еще нѣтъ и слѣда какого-

нибудь возвышенія одного **пресвитера** надъ другими, ведущаго къ сверженію другихъ. Но авторъ открыто провозглашаетъ, что пресвитерство и клиръ существуютъ раньше народа. Апостолы, устанавливая церковь, избрали, по указанію Духа Святого, «архіереевъ и діаконовъ для будущихъ вѣрующихъ». Власть апостоловъ была передана въ непрерывной преемственности. Поэтому ни одна церковь не имѣетъ права низлагать своихъ старѣйшинъ. Богатые въ церкви не пользуются никакими привилегіями. Также и тѣ, кто почтенъ мистическими дарами. Они не только не должны считать себя выше іерарховъ, но должны быть самыми покорными изъ всѣхъ. Тутъ затрагивалась великая проблема: «Кѣмъ существуетъ церковь? Народомъ, клиромъ или получившими откровеніе?» Вопросъ этотъ возникалъ уже и во времена св. Павла, который правильно разрѣшилъ его: взаимной любовью. Наше посланіе рѣшаетъ его въ духѣ чистаго католичества. Апостольское званіе—все; права народа—ничто. Итакъ, можно сказать, что начало католичества было дѣйствительно положено въ Римѣ, потому что римская церковь начертала первое его правило. Первенство принадлежитъ не духовнымъ дарамъ, не наукѣ, не благородству; оно принадлежитъ іерархіи, власти, переданной посредствомъ каноническаго рукоположенія, непрерывной цѣпью восходящаго до апостоловъ. Чувствовалось, что свободная церковь, такая, какою ее понималъ Іисусъ и допускалъ еще св. Павелъ, была утопіей, изъ которой ничего нельзя было извлечь для будущаго. Евангельская свобода создавала только безпорядокъ, но никто не понималъ, что утвержденіе іерархіи привело къ однообразію и смерти.

IV.

Климентъ, по всей вѣроятности, не засталъ уже ни Петра, ни Павла. Но его большой практическій умъ подсказалъ ему, что спасеніе христіанской церкви требовало примиренія двухъ ея основателей. Онъ ли вдохновилъ автора «Дѣяній», съ которымъ онъ, повидимому, находился въ сношеніяхъ и который говоритъ объ этомъ примиреніи, какъ объ уже совершившемся фактѣ, или благочестивыя души обоихъ внезапно согласились относительно направленія, которое нужно было дать взгляду христіанъ? Мы не знаемъ этого, такъ какъ у насъ нѣтъ никакихъ документовъ. Съ достовѣрностью можно лишь сказать, что примиреніе Петра и Павла было дѣломъ Рима. Въ Римѣ были двѣ церкви; одна шла отъ Петра, другая—отъ Павла. Если бы многочисленные, приходящіе къ Іисусу, исповѣдники этихъ церквей—одни со стороны Петра, другіе со стороны Павла—вздумали спросить: «Какъ? Значитъ, есть два Христа?»,—нужно было имѣть возможность отвѣтить имъ: «Нѣтъ, Петръ и Павелъ вполнѣ соглашались другъ съ другомъ. Христіанство одного было христіанствомъ другого». Можетъ быть (это остроумное предположеніе принадлежитъ Штраусу), легкій оттѣнокъ былъ по этому поводу внесенъ уже въ евангельскую легенду о чудесномъ ловѣ рыбъ. По разсказу Луки, сѣтей Петра не хватаетъ, чтобы вмѣстить всю массу идущихъ въ нихъ рыбъ; Петръ принужденъ подать знакъ своимъ товарищамъ, чтобы тѣ пришли ему на помощь; тогда вторая лодка (Павла и его помощниковъ) наполняется, какъ и первая, и уловъ царства Божьяго обиленъ.

Жизнь обоихъ апостоловъ начинала сильно забываться. Всѣ, видѣвшіе ихъ, уже исчезли, большинство не оставило никакихъ записей. Имѣлась полная возможность свободно вышивать по этой, еще совершенно нетронутой, канвѣ. Друзья и враги пользовались неизвѣстностью, создавая аргументы для своихъ тезъ и для удовлетворенія своей ненависти. Около 130-го года, т.-е. приблизительно черезъ 66 лѣтъ послѣ смерти апостоловъ, въ Римѣ сложилась пространная эбіонитская легенда. Она утвердилась подъ названіемъ «Проповѣди» или «Путешествій Петра». Главной ея темой были проповѣди и путешествія Петра. Она разсказывала о миссіонерской дѣятельности главы апостоловъ, главнымъ образомъ, вдоль Финикійскаго побережья, о совершенныхъ имъ обращеніяхъ, объ его спорахъ,

преимущественно съ Антихристомъ, бывшимъ тогда страшнымъ призракомъ христіанской совѣсти, Симономъ изъ Гиттона. Но часто, подъ прикрытіемъ этого проклятаго имени, обозначалось другое лицо: мнимый апостолъ Павелъ, врагъ закона, разрушитель истинной церкви. Истинной церковью была церковь іерусалимская, во главѣ которой стоялъ Іаковъ, братъ Господень. Никакое апостольство не считалось дѣйствительнымъ, если не могло предъявить писемъ отъ этой центральной коллегіи. У Павла такихъ писемъ не было, значитъ, онъ былъ самозванецъ. Онъ былъ «врагъ человѣка», пришедшій сѣять плевелы по слѣдамъ истиннаго сѣятеля. Зато, съ какимъ увлеченіемъ Петръ изобличалъ его обманы, его ложныя доказательства личнаго откровенія, его восшествіе на третье небо, его претензію знать объ Іисусѣ то, чего никогда не слыхали люди, внимавшіе евангельской проповѣди, наконецъ, ту преувеличенность, съ которой онъ и ученики его толковали божественность Іисуса!

Эти странныя выходки мало образованныхъ сектантовъ остались бы безъ послѣдствій всюду, кромѣ Рима; но все, что касалось Петра, принимало внушительные размѣры въ столицѣ міра. Книга о «Проповѣдяхъ Петра», несмотря на ея ереси, возбуждала большой интересъ въ правовѣрныхъ. Она провозглашала первенство Петра. Св. Павла она оскорбляла, но нѣсколько поправокъ могли смягчить то, что непріятно поражало въ этихъ нападкахъ. Было сдѣлано нѣсколько попытокъ загладить особенности новой книги и примѣнить ее къ нуждамъ католичества. Эти способы передѣлки книгъ въ духѣ той секты, къ которой данное лицо принадлежало, были совершенно въ порядкѣ дня. Мало-по-малу сила вещей заставляла себя чувствовать; всѣ благоразумные люди видѣли, что спасеніе дѣла Іисуса заключалось только въ полномъ примиреніи двухъ основателей христіанской проповѣди. До конца V вѣка у Павла оставались еще ярые враги—назареи; но у него были и неумѣренные сторонники, вродѣ Маркіона. Внѣ этихъ упорныхъ правой и лѣвой произошло сліяніе умѣренныхъ массъ, которыя, хотя и были обязаны христіанствомъ одной изъ школъ и оставались къ ней приверженными, вполнѣ признали права другой на то, чтобъ называться христіанской. Іаковъ, приверженецъ абсолютнаго іудейства, былъ принесенъ въ жертву; хотя онъ и былъ истиннымъ главою сторонниковъ обрѣзанія, ему предпочли Петра, проявившаго гораздо менѣе оскорбительности по отношенію къ ученикамъ Павла. У Іакова остались горячіе приверженцы только среди іудействующихъ христіанъ.

Трудно сказать, кто извлекъ наиболѣе выгодъ отъ этого примиренія. Уступки потребовались, главнымъ образомъ, со стороны Павла; всѣ его послѣдователи, безъ всякаго затрудненія, признавали Петра, тогда какъ большая часть христіанъ, обращенныхъ Петромъ, отвергала Павла. Но чаще всего уступаютъ болѣе сильные. Въ дѣйствительности, съ каждымъ днемъ побѣда склонялась на сторону Павла. Каждый вновь обращенный язычникъ перетягивалъ чашку вѣсовъ на его сторону. Кромѣ Сиріи, христіане-іудеи были повсюду какъ бы затоплены волной новыхъ обращенныхъ. Церкви Павла процвѣтали; онѣ обладали практическимъ смысломъ, стойкостью мысли и денежными средствами, которыхъ не было у другихъ церквей. Церковь эбіонитовъ, напротивъ, бѣднѣла съ каждымъ днемъ. Деньги церквей Павла служили для поддержанія существованія прославленныхъ нищихъ, неспособныхъ что-либо заработать, но обладавшихъ живымъ преданіемъ духа первоначальныхъ временъ. Ихъ высокое благочестіе и строгость нравовъ вызывали преклоненіе въ общинахъ, составленныхъ изъ христіанъ языческаго происхожденія; послѣдніе старались имъ подражать и усваивать себѣ ихъ добродѣтели. Вскорѣ даже наиболѣе выдающіеся члены римской церкви не могли уже отличать однихъ отъ другихъ. Тогда взялъ верхъ кроткій и примирительный духъ Климента Римскаго и Св. Луки. Договоръ мира былъ подписанъ. Согласно изложенію автора «Дѣяній», было установлено, что Петръ обратилъ первыхъ язычниковъ; онъ первый освободилъ ихъ отъ ярма закона; Петръ и Павелъ стали оба считаться двумя главами, двумя основателями церквей въ Римѣ. Петръ и Павелъ превра-

тились въ двѣ половинки нераздѣльной четы, въ два свѣточа, подобно солнцу и лунѣ. Чему училъ одинъ, тому училъ и другой; они всегда находились въ согласіи, боролись съ общими врагами и оба были жертвами предательства Симона Волхва; въ Римѣ они жили, какъ два брата; Римская церковь—ихъ общее созданіе. Первенство этой церкви было упрочено на многіе вѣка.

Такимъ образомъ, изъ примиренія партій и умиротворенія первоначальныхъ распрей выросло великое единство—католическая церковь, церковь Петра и Павла, чуждая соперничества, запечатлѣвшаго собой первый вѣкъ христіанства. Больше уступчивости проявили церкви Павла; но зато онѣ же и восторжествовали. Упорные эбіониты остались въ іудействѣ и сдѣлались участниками его косности. Мѣстомъ указаннаго превращенія былъ Римъ. И великая христіанская судьба этого удивительнаго города уже вписывалась въ исторію сіяющими буквами.

Въ особенности занимала умы смерть апостоловъ; она давала поводъ къ самымъ различнымъ комбинаціямъ. Ткань легенды въ этомъ отношеніи создавалась инстинктивной работой, почти настолько же повелительной, какъ и та, что создала легенду объ Іисусѣ. Конецъ жизни Петра и Павла былъ a priori, заранѣе предначертанъ. Утверждали, что Христосъ возвѣстилъ мученическій конецъ Петра такъ же, какъ онъ предсказалъ и смерть сыновей Заведеевыхъ. Чувствовалась какъ бы необходимость въ смерти соединить примиренныя насильно лица. Разсказывали—и, можетъ быть, въ этомъ не были далеки отъ истины—что оба апостола умерли вмѣстѣ, или, по крайней мѣрѣ, вслѣдствіе одного и того же событія. Мѣста, которыя считали освященными этой кровавой драмой, были рано установлены и отмѣчены памятниками (memoriae). Въ подобныхъ случаяхъ воля народа всегда беретъ верхъ. Легенда ретроспективно создаетъ исторію, какой бы она должна была быть и какой она никогда не бываетъ. Еще недавно въ Италіи не было общественнаго мѣста, гдѣ бы вы не встрѣтили рядомъ портретовъ Виктора Эммануила и Пія IX, и общее вѣрованіе считало, что эти два человѣка, какъ представители принциповъ, примиреніе которыхъ, по общему чувству, необходимо для Италіи, въ сущности хорошо ладили другъ съ другомъ. Если бы въ наше время подобныя намѣренія создавали исторію, мы бы въ одинъ прекрасный день прочли въ документахъ, считающихся серьезными, что Викторъ Эммануилъ и Пій IX (къ нимъ бы, вѣроятно, присоединили еще и Гарибальди) тайно видѣлись другъ съ другомъ, другъ друга любили и понимали. Въ средніе вѣка также, ради умиротворенія ненависти доминиканцевъ и францисканцевъ, старались доказать, что основатели этихъ орденовъ были братьями, жили въ самыхъ лучшихъ отношеніяхъ, что у нихъ сначала были одни и тѣ же правила и св. Доминикъ препоясывался веревкой св. Франциска.

Въ отношеніи Петра и Павла работа легенды совершалась плодотворно и быстро. Римъ и его окрестности, особенно же дорога въ Остію, быстро наполнились воспоминаніями, относящимися, по общимъ увѣреніямъ, къ послѣднимъ днямъ жизни обоихъ апостоловъ. Цѣлая масса трогательныхъ инцидентовъ—бѣгство Петра, видѣніе несущаго крестъ Іисуса, «камо грядеши», послѣднее прощаніе Петра съ Павломъ, встрѣча Петра съ женою, Павелъ на Сальвійскихъ водахъ, Плавтилла, посылающая покрывавшій ея волосы платокъ, чтобы завязать глаза Павлу—все это дало прекрасный матеріалъ, которому недоставало только искуснаго и въ то же время наивнаго редактора. Но было уже поздно; вдохновеніе первой христіанской литературы уже истощилось; ясность разсказчика «Дѣяній» была утрачена; тонъ болѣе не поднимался выше уровня сказки или романа. Изъ массы одинаково апокрифичныхъ обработокъ ничего уже нельзя было выбрать; напрасно старались прикрыть эти слабые разсказы самыми почтенными именами (псевдо-Линъ, псевдо-Маркеллъ); римская легенда о Петрѣ и Павлѣ осталась навсегда въ зачаточномъ состояніи. Ее больше разсказывали набожные гиды, чѣмъ серьезно читалъ кто-нибудь. Она осталась

чисто мѣстнымъ произведеніемъ. Ни одинъ текстъ не былъ принятъ для чтенія въ церкви и не получилъ авторитета.

Многіе изъ васъ, господа, увидятъ Римъ. Такъ вотъ, если вы сохраните добрую память объ этихъ лекціяхъ, побывайте, въ воспоминаніе обо мнѣ, на Сальвійскихъ водахъ, alle tre fontane, за базиликой св. Павла, «внѣ стѣнъ». Это одно изъ красивѣйшихъ мѣстъ римской Кампаньи—пустынное, сырое, печальное и зеленое. Глубокое пониженіе почвы, обрамленное широкими горизонтальными линіями, не нарушаемыми ни одной яркой подробностью, привлекаетъ туда свѣжую, прозрачную воду. Тамъ все дышитъ лихорадкой, плѣсенью гробницы. Тамъ поселились траписты и добросовѣстно практикуютъ свое религіозное самоубійство. Придя туда, присядьте тамъ, но не надолго (тамъ быстро можно схватить лихорадку), и, пока траппистъ принесетъ вамъ воды, бьющей изъ тѣхъ мѣстъ, куда, трижды подскочивъ, упала голова св. Павла, вспомните о томъ, кто бесѣдовалъ съ вами здѣсь объ этихъ легендахъ, о томъ, кого вы слушали съ такой любезностью и такимъ доброжелательнымъ вниманіемъ.

ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Римъ—столица католичества.

Значеніе тѣхъ или другихъ церквей въ первоначальной христіанской общинѣ находилось въ зависимости отъ ихъ непосредственно-апостольскаго происхожденія; это было совершенно понятно. Гарантіей ортодоксальности являлась преемственность епископовъ, въ главныхъ церквахъ восходящая до апостоловъ. Прямая связь съ апостолами сильнѣе всего обезпечивала чистоту ученія, которая ставилась чрезвычайно высоко. Что же можно было сказать о церкви, основанной сразу двумя апостолами—и Петромъ и Павломъ? Ясно, что въ глазахъ вѣрующихъ такая церковь должна была получить несомнѣнное превосходство надъ другими, и упроченіе подобнаго убѣжденія было самымъ выдающимся проявленіемъ умѣлой тактики римской церкви. Съ этихъ поръ судьбы римской церкви опредѣлены. Исполнивъ свою свѣтскую роль, городъ Римъ взялся за другую: онъ сталъ городомъ священнымъ, вродѣ Іерусалима. То самое христіанство, съ которымъ Римъ такъ ревностно боролся, онъ съумѣлъ обратить въ свою пользу: трудно человѣчеству устоять противъ власти тѣхъ, кого судьба испоконъ вѣка избрала для великой задачи—regere imperio populos!

При Антонинѣ и Маркѣ Авреліи Римъ достигъ апогея своего величія; власть его надъ міромъ казалась непоколебимой; ни одно облачко не омрачало горизонта. Движеніе провинціаловъ, особенно съ Востока, въ Римъ не только не уменьшалось, но все увеличивалось. Говорящее по-гречески населеніе было многочисленнѣе, чѣмъ когда-либо. Все, что жаждало свѣта, стремилось въ Римъ; священнымъ дѣлалось только то, что носило на себѣ печать этой универсальной выставки произведеній цѣлаго міра.

Центромъ будущаго правовѣрнаго католичества могъ, очевидно, быть только Римъ. При Антонинѣ существуютъ уже характерные зачатки папской власти. Римская церковь становится все болѣе и болѣе равнодушной къ безплоднымъ спекуляціямъ гностицизма, которыми увлекались живые, но зараженные мечтательностью Востока, умы грековъ. Главную задачу Рима составляла организація христіанскаго общества. Къ ней этотъ необыкновенный городъ примѣнялъ весь свой практическій геній и всю силу той нравственной энергіи, которую онъ вносилъ въ самыя различныя отрасли жизни. Весьма мало инте-

ресуясь спекулятивными теоріями, съ открытой враждебностью относясь къ догматическимъ новшествамъ, Римъ властной рукой вершилъ дѣла, касавшіяся вопросовъ дисциплины и іерархіи.

I.

Около 120—130 года въ христіанской церкви устанавливается епископство. Созданіе его, главнымъ образомъ, принадлежитъ Риму. Всякая ecclesia предполагаетъ маленькую іерархію, своего рода управу: предсѣдателя, его помощниковъ и небольшой персоналъ служащихъ. Демократическія ассоціаціи стараются по возможности ограничить функціи этихъ лицъ въ смыслѣ времени и преимуществъ; но такое положеніе создаетъ нѣкоторую непрочность, вслѣдствіе которой демократическая ассоціація обыкновенно исчезаетъ вмѣстѣ съ исчезновеніемъ создавшихъ ее обстоятельствъ. Гораздо прочнѣе были еврейскія синагоги, хотя персоналъ служителей синагоги никогда не представлялъ изъ себя клира. Причиной ихъ прочности было подчиненное, въ теченіе многихъ вѣковъ, положеніе іудейства; давленіе извнѣ побѣждало тенденцію внутренняго раздѣленія. Христіанская церковь при подобномъ отсутствіи управленія несомнѣнно отклонилась бы отъ своихъ путей. Если бы на духовную власть продолжали смотрѣть, какъ на власть, вытекающую изъ самой церкви, церковь потеряла бы весь свой іератическій и теократическій характеръ. Но духовенству суждено было завладѣть христіанской церковью и даже замѣнить ее. Дѣйствуя ея именемъ, во всемъ являясь ея единственнымъ повѣреннымъ, это духовенство оказалось ея силой; но въ то же время оно внесло въ нее и разложеніе, являясь главной причиной ея будущаго распаденія.

Въ исторіи, повторяю, нѣтъ примѣровъ болѣе глубокаго превращенія, чѣмъ превращеніе, случившееся въ христіанской церкви ко времени Андріана и Антонина. То, что произошло въ христіанской церкви, можно сравнить съ обществомъ, въ которомъ члены отказались бы отъ своихъ правъ въ пользу правленія; правленіе, въ свою очередь, передало бы свои полномочія предсѣдателю и притомъ настолько, что ни члены общества, ни даже члены правленія не сохранили бы совѣщательнаго голоса и не пользовались бы ни вліяніемъ въ распоряженіи капиталами, ни контролемъ, а предсѣдатель могъ бы сказать про себя: «я олицетворяю собою общество». Presbytori (старѣйшины) или episcopi (надзиратели) очень скоро сдѣлались единственными представителями церкви; почти сейчасъ же вслѣдъ за этимъ совершается и другая, еще болѣе важная, перемѣна. Изъ «пресвитеровъ» или «епископовъ» выдѣляется одинъ, который, вслѣдствіе привычки занимать предсѣдательское кресло, подчиняетъ себѣ права другихъ и становится «епископомъ» или «пресвитеромъ» по преимуществу. Самый культъ сильно способствовалъ утвержденію такого единовластія. Евхаристію могло совершать только одно лицо; епископъ, совершавшій это таинство, пріобрѣталъ чрезвычайно важное значеніе. Онъ удивительно быстро становится главою пресвитеровъ, а слѣдовательно, и всей церкви. Его каѳедра, поставленная отдѣльно отъ другихъ и имѣвшая видъ кресла, стала почетнымъ мѣстомъ, признакомъ его первенства. Съ тѣхъ поръ каждая церковь имѣетъ одного главнаго пресвитера, который, въ отличіе отъ прочихъ, называется «епископомъ». Рядомъ съ этимъ епископомъ мы видимъ еще діаконовъ, вдовъ, совѣтъ «пресвитеровъ»; но рѣшительный шагъ уже сдѣланъ; епископъ одинъ является преемникомъ апостоловъ; вѣрующій совершенно стушевывается. Апостольская власть, передаваемая, какъ думали, черезъ рукоположеніе, поглотила власть общины. Затѣмъ епископы различныхъ церквей вступаютъ въ сношенія другъ съ другомъ; они составляютъ вселенскую церковь, родъ олигархіи, которая созываетъ собранія, провѣряетъ своихъ собственныхъ членовъ, рѣшаетъ вопросы вѣры и сама по себѣ образуетъ настоящую верховную власть. Съ одной стороны—пастыри, съ другой—

стадо. Первоначальнаго равенства болѣе не существуетъ; говоря правду, оно существовало одинъ только мигъ. Отнынѣ церковь будетъ лишь орудіемъ въ рукахъ правящихъ ею; послѣдніе получаютъ свою власть не отъ общины, а въ силу духовнаго наслѣдія, путемъ передачи, восходящей по прямой линіи до апостоловъ. Становится очевиднымъ, что представительная система, въ какой бы то ни было степени, никогда не будетъ закономъ христіанской церкви.

Такимъ образомъ, безъ всякаго вмѣшательства гражданской власти, безъ всякой поддержки со стороны трибуналовъ, въ обществѣ, первоначально основанномъ на наитіи духа, епископы замѣнили свободу законностью. Вотъ почему эбіонитамъ, у которыхъ нѣтъ епископовъ, чужда и самая идея католичества. На первый взглядъ дѣло Іисуса можетъ показаться очень непрочнымъ. Конгрегація Іисуса, основанная на вѣрѣ въ кончину міра, на вѣрѣ, которую протекающіе годы должны были превратить въ заблужденіе, казалось, не могла не выродиться въ анархію. Свободное пророчество, глоссолалія, харизмы, наитіе свыше на отдѣльныхъ лицъ—всего этого было болѣе, чѣмъ достаточно, чтобы все свести къ степени кратковременнаго культа. Наитіе свыше создаетъ, но тотчасъ же и разрушаетъ имъ созданное. За свободой непремѣнно должно слѣдовать упорядоченіе. Дѣло Іисуса можно было считать спасеннымъ съ того дня, когда было установлено, что церковь обладаетъ непосредственной властью, замѣняющей власть самого Іисуса. Съ тѣхъ поръ церковь владычествуетъ надъ индивидуализмомъ и, въ случаѣ необходимости, изгоняетъ изъ своего лона. Наитіе духа переходитъ отъ лицъ къ общинѣ. Клиръ является подателемъ всякой благодати; онъ—посредникъ между Богомъ и вѣрующимъ. Покорность церкви, а затѣмъ епископу становится высшимъ долгомъ христіанина; всякое новшество служитъ признакомъ заблужденія, и расколъ отнынѣ сталъ для христіанина худшимъ изъ преступленій.

Можно сказать, что въ нѣкоторомъ отношеніи это было упадкомъ, оскудѣніемъ творческой непосредственности. Было очевидно, что церковныя формы должны поглотить, задушить дѣло Іисуса и что всякія свободныя проявленія христіанства вскорѣ будутъ совершенно уничтожены.

Подъ цензурой епископской власти глоссолалія, пророчество, созданіе легендъ, составленіе новыхъ священныхъ книгъ—все это изсякнетъ; харизмы сведутся къ оффиціальнымъ таинствамъ. Однако же, въ другомъ отношеніи такое превращеніе было главнымъ условіемъ жизненности христіанства. Централизація власти становилась прежде всего необходимой съ момента размноженія церквей; сношенія между этими маленькими общинами благочестія были возможны только при условіи признаннаго, уполномоченнаго дѣйствовать за нихъ, представителя. Неоспоримо также, что, безъ установленія епископской власти, церкви, объединенныя на нѣкоторое время воспоминаніями объ Іисусѣ, вскорѣ бы распались. Различіе ученій, разница въ направленіи воображенія и, кромѣ того, соперничество, неудовлетворенное самолюбіе производили бы до безконечности свое разлагающее и расчленяющее дѣйствіе. Христіанство окончило бы свое существованіе черезъ какихъ-нибудь триста или четыреста лѣтъ, подобно культу Митры и многимъ другимъ сектамъ, которымъ не дано было побѣдить время. Демократія иногда въ высшей степени обладаетъ способностью къ творчеству, однако же, при томъ условіи, чтобы она создавала консервативныя учрежденія, не дающія революціонному пылу продолжаться до безконечности.

Вотъ истинное чудо ранняго христіанства. Путемъ свободнаго подчиненія своей воли оно создало порядокъ, іерархію, авторитетъ и послушаніе; оно организовало толпу, дисциплинировало анархію. Кто же совершилъ это чудо, болѣе поразительное, чѣмъ мнимыя нарушенія законовъ физической природы? Это сдѣлалъ духъ Іисуса, мощно проникавшій его учениковъ, духъ кротости, отреченія, забвенія настоящаго, духъ исключительнаго стремленія къ внутреннимъ радостямъ, уничтожающій тщеславіе, а также проповѣдь любви къ дѣтямъ и безпрестанно повторяемыя слова Іисуса: «Пусть первый изъ васъ

будетъ всѣмъ слугою». Не менѣе способствовала этому и память, оставленная по себѣ апостолами. Апостолы продолжали жить и управлять еще и послѣ смерти. Мысль, что стоящее во главѣ церкви лицо получило свое избраніе отъ (выбравшихъ его) членовъ церкви, ни разу не проглядываетъ въ литературѣ того времени. Такимъ образомъ, церковь, благодаря божественному происхожденію своей власти, избѣгла дряхлости, присущей каждой переданной власти. Власть законодательная и исполнительная можетъ исходить отъ массы; но таинства, раздача небесныхъ милостей не стоятъ въ связи со всеобщей подачей голосовъ. Подобныя привилегіи исходятъ отъ неба, или, по христіанской формулѣ, отъ Іисуса Христа, источника всякаго добра и благодати.

Религія Іисуса стала, такимъ образомъ, крѣпкой и прочной. Опасность гностицизма, грозившая разбить христіанство на безчисленное множество сектъ, была отражена. Слово «католическая церковь» раздается со всѣхъ сторонъ, какъ символъ великаго цѣлаго, которое, не раздробляясь, уйдетъ въ вѣка. И характеръ этого католичества уже ясно намѣчается. Монтанисты считаются сектантами; маркіонисты уличены въ поддѣлкѣ апостольскаго ученія; различныя школы гностиковъ все болѣе и болѣе извергаются изъ лона вселенской церкви. Существуетъ, значитъ, что-то такое, что не является ни монтанизмомъ, ни маркіонизмомъ, ни гностицизмомъ,—чуждое сектамъ христіанство, христіанство большинства епископовъ, противящихся сектамъ и побѣждающихъ эти послѣднія. Если хотите, христіанство имѣетъ только отрицательные признаки, но ими-то оно и охраняется отъ піэтистическихъ заблужденій и раціоналистическаго разложенія. Христіанство, какъ и всѣ партіи, желающія жить, дисциплинируетъ само себя, отбрасывая свои собственныя крайности. Къ мистической экзальтаціи оно присоединяетъ элементы здраваго смысла и умѣренности, убивающей хиліазмъ, харизмы, глоссолалію—всѣ проявленія духа первыхъ временъ христіанства. Горсть экзальтированныхъ людей, какъ монтанисты, ищущіе мученичества, отвергающіе покаяніе и отрицающіе бракъ, не составляетъ церкви. Побѣждаетъ золотая середина, и радикаламъ какого бы то ни было лагеря не удается разрушить дѣло Іисуса. Церковь всегда держится средняго мнѣнія; она—общее достояніе, а не привилегія аристократіи. Піэтистическая аристократія фригійскихъ сектъ и умозрительная аристократія гностиковъ одинаково принуждены отказаться отъ своихъ притязаній.

Среди громаднаго разнообразія мнѣній, царящаго въ первые вѣка христіанства, появляется, такимъ образомъ, твердая точка—взглядъ католической церкви. Чтобы побѣдить еретика, вовсе не нужно входить съ нимъ въ разсужденія. Достаточно доказать ему, что онъ не имѣетъ общенія съ католической церковью, съ великими церквами, въ которыхъ восходящая линія епископовъ доходитъ до апостоловъ. Quod semper, quod ubique—становится абсолютнымъ правиломъ истины. Аргументъ давности, которому Тертулліанъ придаетъ столь убѣдительную силу, резюмируетъ собою всю діалектику католичества. Доказать кому-нибудь, что онъ—новаторъ, что онъ—запоздалый пришелецъ въ теологіи, значитъ—доказать, что онъ неправъ. Правило, правда, недостаточное, такъ какъ, по странной ироніи судьбы, ученый, развившій этотъ методъ опроверженія до такой категорической формы,—Тертулліанъ—самъ умеръ еретикомъ!

Переписка между церквами рано вошла въ обычай. Циркулирующія посланія стоявшихъ во главѣ большихъ церквей епископовъ, читаемыя по воскреснымъ днямъ въ собраніяхъ вѣрующихъ, служили какъ бы продолженіемъ апостольской литературы. Уже появляется въ зачаткѣ церковная епархія, предполагающая первенство большихъ церквей. Церковь, какъ и синагога или мечеть, является, главнымъ образомъ, принадлежностью города. Христіанство, подобно іудейству и исламу, будетъ религіей городовъ. Деревенскій житель, paganus [1]), будетъ послѣднимъ препятствіемъ на пути христіанства. Сельскіе

---

[1]) Правильность этого объясненія слога paganus (=payen, язычникъ) въ послѣднее время стала сомнительной. *Прим. ред.*

христіане, очень малочисленные, безъ сомнѣнія, приходили въ церковь ближайшаго города. Такимъ образомъ, римскій муниципій сталъ территоріей церкви. Среди городовъ только большой городъ, civitas, имѣетъ настоящую церковь, съ епископомъ во главѣ; маленькіе же города стоятъ въ церковной зависимости отъ большого. Такое главенство крупныхъ городовъ стало фактомъ большой важности. Лишь только обращался въ христіанство большой городъ, какъ маленькій и вся сельская область слѣдовали его примѣру. Такимъ образомъ, приходъ обусловилъ собою первоначальную единицу христіанскаго конгломерата. Что же касается церковной провинціи (епархіи), то она соотвѣтствовала римской; здѣсь все безсознательно регулировалось организаціей культа Рима и Августа. Въ тѣхъ городахъ, гдѣ прежде былъ фламинъ или archiereus, позже появились архіепископы; flamen civitatis превратился въ епископа. Начиная съ III вѣка, фламинъ занимаетъ въ городѣ санъ, который позже сталъ саномъ епископа въ епархіи. Вотъ почему церковная географія страны очень близко подходитъ къ географіи той же страны въ римскую эпоху. Картина епископствъ и архіепископствъ является картиной античныхъ civitates сообразно ихъ взаимоотношеніямъ. Имперія оказалась какъ бы формой, въ которую вмѣстилась новая религія. Внутренній планъ, рамки, іерархическое раздѣленіе—все было, какъ въ имперіи. Древніе штаты римской администраціи и регистры церкви въ средніе вѣка, и даже въ наше время, почти не отличаются другъ отъ друга.

Такимъ образомъ, крупные организмы, ставшіе такой существенной частью моральной и политической жизни европейскихъ народовъ, были всѣ созданы наивными и искренними людьми, вѣра которыхъ стала неотдѣлимой отъ нравственной культуры человѣчества. При Маркѣ Авреліи епископство уже совершенно созрѣло; папство уже существуетъ въ зачаткѣ; вселенскіе соборы еще не были возможны; эти большія собранія могли существовать только въ христіанской имперіи; но провинціальный синодъ уже практиковался въ дѣлахъ о монтанистахъ и о праздновaніи пасхи; предсѣдательство въ нихъ безъ всякихъ споровъ предоставлялось епископу главной церкви въ области.

II.

Римъ былъ пунктомъ, гдѣ назрѣвала великая идея католичества. Римъ съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе становился столицей христіанства и замѣнялъ Іерусалимъ въ смыслѣ религіознаго центра человѣчества. Его церковь имѣла общепризнанное первенство надъ другими церквами. Всѣ сомнительные вопросы, смущавшіе совѣсть христіанъ, ищутъ въ Римѣ, если не разрѣшенія, то суда. Христіане приходятъ къ тому—правда, далеко не неоспоримому заключенію—что, разъ Христосъ сдѣлалъ Кифу (Петра) краеугольнымъ камнемъ своей церкви, то эта привилегія должна переходить и къ преемникамъ Кифы. Благодаря своей безпримѣрной умѣлости, римская церковь могла считаться сразу церковью и Петра и Павла. Новый миѳическій дуализмъ замѣнилъ дуализмъ Ромула и Рема. Епископъ города Рима сталъ епископомъ надъ епископами, наставляющимъ всѣхъ прочихъ служителей церкви. Римъ провозглашаетъ свое право (право опасное) отлучать отъ церкви тѣхъ, кто къ чемъ-либо не идетъ рука объ руку съ нимъ. Бѣдные артемониты (нѣчто вродѣ предшественниковъ аріанъ) тщетно жалуются на несправедливость судьбы, дѣлающей ихъ критиками, тогда какъ до папы Виктора вся римская церковь держалась ихъ мнѣнія; ихъ никто не слушаетъ. Римская церковь съ тѣхъ поръ перестаетъ считаться съ исторіей. Духъ, заставившій ее въ 1870 году провозгласить непогрѣшимость папы, замѣтными признаками проявляется уже со II вѣка. По трактату, часть котораго составляетъ латинскій отрывокъ, извѣстный подъ именемъ Канона Муратори и который былъ написанъ въ Римѣ около 180 года, мы видимъ, что Римъ уже устанавливаетъ канонъ церквей, ставитъ въ основу

католичества мученичество Петра и одинаково отталкиваетъ какъ монтанистовъ, такъ и гностиковъ. Ириней опровергаетъ всѣ ереси ученіемъ этой церкви, «самой великой, самой древней, самой славной, обладающей, благодаря непрерывной передачѣ, истинной традиціей апостоловъ Петра и Павла,—церкви, къ которой, въ силу ея первенства, должны прибѣгать всѣ прочія церкви».

Этому преимуществу, признаваемому большинствомъ церквей за церковью города Рима, много способствовали матеріальныя причины. Римская церковь была чрезвычайно богата; ея владѣнія, искусно управляемыя, служили другимъ церквамъ фондомъ для помощи въ пропагандѣ. Исповѣдники вѣры, приговоренные къ работамъ въ рудникахъ, получали отъ нея субсидіи. Общая сокровищница христіанства до нѣкоторой степени находилась въ Римѣ. Воскресный сборъ, постоянно практикуемый въ римской церкви, былъ уже, по всей вѣроятности, установленъ. Замѣчательная приверженность къ традиціи оживляла эту маленькую общину, въ которой Іудея, Греція и Лаціумъ, казалось, сочетали свои самые разнообразные дары ради чудеснаго будущаго. Въ то время, какъ еврейскій монотеизмъ составлялъ прочную базу новаго строя, Греція, въ гностицизмѣ, продолжала дѣло свободной спекуляціи, а Римъ съ поражающей послѣдовательностью отдавался заботамъ управленія. Всякіе авторитеты, всякія ухищренія казались ему для этого пригодны. Политика не отступаетъ передъ обманами; а политика давно уже свила себѣ гнѣздо въ самыхъ тайныхъ нѣдрахъ римской церкви. Безпрестанно возобновляемые источники апокрифической литературы, прикрываемые то именемъ апостоловъ, то близкихъ къ апостоламъ лицъ, вродѣ Климента или Ермы, лишь только они получали санкцію Рима, съ довѣріемъ принимались на самыхъ отдаленныхъ границахъ христіанскаго міра.

Въ III вѣкѣ это первенство римской церкви еще усилилось. Римскіе епископы проявили рѣдкую ловкость; избѣгая вопросовъ теологическихъ, они оставались всегда инпціаторами въ дѣлѣ организаціи и управленія церкви. Традиція римской церкви славится какъ самая древняя. Папа Корнелій играетъ выдающуюся роль въ дѣлѣ новатіанъ; въ частности, онъ низлагаетъ епископовъ Италіи и ставитъ имъ преемниковъ. Римъ оказывался центральной властью и для африканскихъ церквей.

Власть эта доходила уже до крайностей; особенно это сказалось въ вопросѣ о праздновании пасхи. Вопросъ этотъ былъ гораздо важнѣе, чѣмъ кажется теперь. Въ первое время всѣ христіане продолжали считать еврейскую пасху своимъ главнымъ праздникомъ. Свою пасху они праздновали въ одинъ день съ евреями, т.-е. 14-го низана, на какой бы день недѣли ни падало это число. Убѣжденные, по даннымъ всѣхъ древнихъ Евангелій, что наканунѣ своей смерти Іисусъ вкушалъ пасху со своими учениками, они считали этотъ праздникъ скорѣе воспоминаніемъ о Тайной Вечерѣ, чѣмъ памятью о Воскресеніи. Но когда христіанство стало все болѣе и болѣе отдѣляться отъ іудейства, взглядъ этотъ сильно поколебался. Во-первыхъ, распространилось новое преданіе, гласившее, что Іисусъ не вкушалъ пасху передъ смертью, но умеръ въ самый день еврейской пасхи, знаменуя собою пасхальнаго агнца. Кромѣ того, этотъ чисто-еврейскій праздникъ оскорблялъ сознаніе христіанъ, особенно же христіанъ, принадлежавшихъ къ церкви Павла. Великимъ праздникомъ христіанъ было воскресеніе Іисуса, совершившееся, во всякомъ случаѣ, въ воскресенье послѣ еврейской пасхи. Сообразно съ этимъ, христіанскій праздникъ стали праздновать въ воскресенье, слѣдующее за первой пятницей послѣ 14-го низана.

Въ Римѣ этотъ обычай утвердился, по крайней мѣрѣ, со времени папы Ксиста и Телесфора (около 120 года). Въ Азіи же мнѣнія рѣзко раздѣлились. Консерваторы, какъ Поликарпъ, Мелитонъ и вся старая школа, держались прежней еврейской традиціи, совпадавшей съ первыми Евангеліями и съ обычаями апостоловъ Іоанна и Филиппа. Этотъ вопросъ при папѣ Аникитѣ, въ 154 году, вызвалъ путешествіе Поликарпа въ Римъ.

Свиданіе между Поликарпомъ и Аникитомъ носило весьма сердечный характеръ. Споръ относительно нѣкоторыхъ пунктовъ былъ, повидимому, довольно жаркимъ; но соглашеніе все-таки было достигнуто. Поликарпу не удалось убѣдить Аникита отказаться отъ обычая, вошедшаго въ силу еще при прежнихъ епископахъ Рима. Но, съ другой стороны, и Аникитъ умолкъ, узнавъ, что Поликарпъ перенялъ свой обычай отъ Іоанна и апостоловъ, съ которыми онъ былъ, по его словамъ, въ самыхъ дружескихъ отношеніяхъ. Оба представителя религіи остались въ полномъ согласіи другъ съ другомъ, и Аникитъ оказалъ даже Поликарпу почти безпримѣрныя почести. Онъ предложилъ Поликарпу въ римскомъ собраніи вѣрующихъ произнести вмѣсто себя и въ своемъ присутствіи слова освященія даровъ. Эти пламенно вѣрующіе люди были слишкомъ преисполнены высокихъ чувствъ, чтобы единеніе душъ основывать только на одинаковости внѣшнихъ обрядовъ и правилъ.

Къ сожалѣнію, позднѣе Римъ сталъ упрямо стремиться провести преобладаніе своихъ обрядовъ. Въ 196 году вопросъ снова обострился болѣе, чѣмъ когда-либо. Азіатскія церкви упорствовали въ своемъ старомъ обычаѣ. Римъ, ревниво жаждавшій единства, рѣшилъ ихъ принудить. По приглашенію папы Виктора, были созваны собранія епископовъ; началась дѣятельная переписка. Но азіатскіе епископы, сильные традиціей двухъ апостоловъ и столькихъ знаменитыхъ людей, не захотѣли уступить. Старый Поликарпъ, епископъ города Эфеса, написалъ отъ ихъ имени довольно рѣзкое посланіе Виктору и римской церкви. Что папство уже дѣйствительно и прочно зародилось, доказывало невѣроятное намѣреніе, внушенное Виктору жесткими выраженіями этого письма. Онъ вздумалъ отлучить, отдѣлить отъ вселенской церкви самую славную провинцію за то, что своими традиціями она не склонялась передъ римской дисциплиной. Онъ издалъ декретъ, въ силу котораго церкви Азіи отрѣшались отъ общины христіанъ. Но другіе епископы воспротивились столь сильной мѣрѣ и напомнили Виктору о милосердіи. Особенно святой Ириней, въ силу необходимости принявшій для себя и для церквей Галліи западный обычай, не могъ перенести мысли, что азіатскія церкви, эти колыбели вѣры, церкви, къ которымъ онъ былъ привязанъ всѣми фибрами своей души, будутъ отдѣлены отъ тѣла вселенской церкви. Онъ энергично отговаривалъ Виктора отъ отлученія церквей, державшихся традицій своихъ отцовъ, и напомнилъ ему примѣры его болѣе терпимыхъ предшественниковъ. Этотъ рѣдкій, внушенный здравымъ смысломъ, поступокъ помѣшалъ расколу между востокомъ и западомъ разыграться уже со II вѣка. Ириней разослалъ посланіе всѣмъ епископамъ, и вопросъ для церквей Азіи остался открытымъ.

Въ одномъ отношеніи вызванный этимъ споромъ процессъ оказался важнѣе самаго спора. По поводу этой распри церковь пришла къ болѣе ясному сознанію своей организаціи. Прежде всего стало очевиднымъ, что міряне не играли уже больше никакой роли. Одни епископы участвуютъ въ рѣшеніи вопроса и высказываютъ свое мнѣніе. Епископы собираются въ провинціальные синоды подъ предсѣдательствомъ столичнаго для провинціи епископа (будущаго архіепископа), а иногда подъ предсѣдательствомъ самаго старшаго изъ нихъ. Синодальное собраніе заключается посланіемъ къ другимъ церквамъ. Такимъ образомъ, это была какъ бы попытка федеративной организаціи, попытка разрѣшенія вопросовъ посредствомъ провинціальныхъ собраній подъ предсѣдательствомъ епископовъ, письменно сносящихся другъ съ другомъ. Позднѣе въ актахъ этого великаго спора стали искать прецедентовъ для вопроса о предсѣдательствѣ въ синодахъ и для іерархіи церквей. Среди всѣхъ церквей римская церковь, повидимому, пользуется особымъ правомъ иниціативы. Но эта иниціатива еще далеко не была синонимомъ непогрѣшимости. Евсевій говоритъ вѣдь, что онъ читалъ письма епископовъ, энергично порицавшихъ поведеніе папы Виктора.

III.

Власть, господа, любитъ власть; властолюбцы различныхъ ранговъ, какъ говорятъ теперь, подаютъ другъ другу руку. Такіе консервативные люди, какими были главы римской церкви, должны были чувствовать сильное стремленіе примириться съ той общественной силой, которая—какъ они сознавали—часто дѣйствовала на благо церкви. Эта тенденція чувствовалась съ первыхъ же дней христіанства. Первое ея правило начерталъ самъ Іисусъ. Портретъ Кесаря на монетѣ былъ для него высшимъ критеріемъ законности, помимо котораго искать было уже нечего *). Въ разгарѣ царствованія Нерона св. Павелъ писалъ: «Всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти не отъ Бога. Существующія власти отъ Бога установлены. Посему противящійся власти противится Божію установленію»...

Нѣсколько лѣтъ спустя, Петръ, или тотъ, кто отъ его имени писалъ посланіе, называемое Prima Petri, почти буквально повторилъ тѣ же слова. Также и Климентъ оказывается самымъ преданнымъ сыномъ римской имперіи.

Наконецъ, одной изъ отличительныхъ чертъ св. Луки (и нынѣ кажется, что между св. Лукою и духомъ римской церкви есть связь) является уваженіе къ власти, которую онъ заботливо старается не обидѣть. Авторъ Дѣяній избѣгаетъ всего, что могло бы выставить римлянъ врагами христіанства. Напротивъ, онъ старается показать, что во многихъ обстоятельствахъ они защищали св. Павла и христіанъ отъ евреевъ. У него нѣтъ ни одного оскорбительнаго слова по адресу гражданскихъ судей. Лука любитъ указывать, какъ римскіе чиновники были благосклонны къ новой сектѣ, въ которую даже иногда сами вступали; какъ было справедливо римское правосудіе и насколько оно выше пристрастія мѣстныхъ властей. Онъ отмѣчаетъ преимущества, которыми Павелъ обязанъ своему званію римскаго гражданина. Свой разсказъ Лука прерываетъ на прибытіи Павла въ Римъ, можетъ быть, для того, чтобы не пришлось разсказывать о звѣрствахъ Нерона.

Конечно, въ другихъ частяхъ имперіи существовали экзальтированные христіане, вполнѣ раздѣлявшіе злобу евреевъ и только и мечтавшіе о разрушеніи города идоловъ, отождествлявшагося для нихъ съ Вавилономъ. Такія чувства питали авторы апокалипсисовъ и сивиллиныхъ книгъ, но вѣрующіе большихъ церквей держались совершенно другихъ взглядовъ. Въ 70 году іерусалимская церковь, руководимая чувствомъ болѣе христіанскимъ, чѣмъ патріотическимъ, покинула революціонный городъ и пошла искать мира по другую сторону Іордана. Во время возмущенія Баркохбы раздѣленіе стало еще болѣе характернымъ. Ни одинъ христіанинъ не захотѣлъ принять участія въ этой попыткѣ, внушенной слѣпымъ отчаяніемъ. Святой Іустинъ въ своихъ апологіяхъ никогда не оспариваетъ принципа имперіи; онъ хочетъ, чтобы имперія разсмотрѣла христіанское ученіе, одобрила его, скрѣпила его, такъ сказать, своего подписью и осудила тѣхъ, кто клевещетъ на него. Первый богословъ временъ Марка Аврелія, Мелитонъ, епископъ Сардскій, дѣлаетъ еще болѣе явные авансы и старается показать, что истому римлянину есть за что полюбить христіанство. Въ своемъ трактатѣ объ истинѣ, сохранившемся на сирійскомъ языкѣ, Мелитонъ говоритъ въ томъ же духѣ, какъ и епископъ, объяснявшій въ IV в. Ѳеодосію, что первый долгъ его—доставить своею властью побѣду истинѣ (но увы! онъ не говоритъ намъ, по какимъ признакамъ узнается истина). Пусть имперія приметъ христіанство, и преслѣдуемые сегодня скажутъ, что вмѣшательство государства въ область совѣсти вполнѣ законно.

Система апологетовъ, такъ горячо поддерживаемая Тертулліаномъ, система, согласно

---

*) Съ этимъ толкованіемъ врядъ ли можно согласиться. *Прим. ред.*

которой мягкіе императоры относились къ христіанству благосклонно, а жестокіе его преслѣдовали, находилась уже въ полномъ расцвѣтѣ. Считалось, что христіанство и имперія, возникшія одновременно, развивались и процвѣтали совмѣстно. Ихъ интересы, ихъ страданія, ихъ удачи, ихъ будущее—все это было у нихъ общее. Апологеты—тѣ же адвокаты, а адвокаты всякихъ оттѣнковъ похожи другъ на друга. Они умѣютъ найти аргументы для всякихъ положеній и на всякіе вкусы. Но еще около полутораста лѣтъ должно было пройти прежде, чѣмъ ихъ льстивыя и не совсѣмъ искреннія приглашенія были услышаны. Однако, уже тотъ фактъ, что при Маркѣ Авреліи эти приглашенія возникаютъ въ умѣ одного изъ самыхъ просвѣщенныхъ руководителей церкви, характерно предвѣщаетъ будущее. Христіанство и имперія должны были подать другъ другу руки; они были созданы другъ для друга. Тѣнь Мелитона радостно встрепенется, когда имперія приметъ христіанство и императоръ возьметъ дѣло «истины» въ свои руки.

Такимъ образомъ, церковь дѣлала не одинъ шагъ навстрѣчу имперіи. Мелитонъ, конечно, изъ вѣжливости, но также и въ силу весьма законной послѣдовательности принциповъ, вообще не допускаетъ, чтобы императоръ могъ издать несправедливый указъ. Современники Мелитона охотно вѣрили, что не всѣ императоры были враждебно настроены къ христіанству; часто разсказывали, что Тиберій предлагалъ сенату причислить Іисуса къ сонму боговъ и что отказъ послѣдовалъ со стороны сената. Рѣшительное сочувствіе христіанства къ власти, въ тѣхъ случаяхъ, когда христiане могутъ ждать отъ нея милостей, проглядываетъ уже и въ тѣ времена. Въ ущербъ всякой истинѣ стараются показать, что Адріанъ и Антонинъ стремились загладить зло, нанесенное Нерономъ и Домиціаномъ. Тертулліанъ и его поколѣніе будутъ то же говорить о Маркѣ Авреліи. Правда, Тертулліанъ еще сомнѣвается въ томъ, что въ одно и то же время можно быть христіаниномъ и цезаремъ; но черезъ какихъ-нибудь сто лѣтъ подобное совмѣщеніе уже никому не будетъ казаться страннымъ, а Константинъ ясно докажетъ, что Мелитонъ Сардскій, еще за 150 лѣтъ, въ самый разгаръ проконсульскихъ гоненій, предугадавшій существованіе христіанской имперіи, былъ очень проницателенъ.

Ненависть христіанства и имперіи была ненавистью людей, которымъ суждено было когда-нибудь полюбить другъ друга. При Северахъ языкъ церкви остался тѣмъ же, какъ и при Антонинахъ—жалобнымъ и мягкимъ. Апологеты якобы стоятъ на сторонѣ законности; они увѣряютъ, будто церковь всегда первая привѣтствовала императора. «Среди насъ—говоритъ Тертулліанъ—никогда не было приверженцевъ Кассія, Альбина или Нигера». Какія иллюзіи! Правда, возмущеніе Авидія Кассія противъ Марка Аврелія было политическимъ преступленіемъ, и христiане хорошо сдѣлали, что не вмѣшались въ него. Что же до Севера, Альбина и Нигера, то тутъ дѣло рѣшилъ успѣхъ, и заслуга церкви, оставшейся вѣрной Северу, лишь въ томъ, что она правильно угадала, на чью сторону склонится сила. Этотъ мнимый культъ законности въ сущности былъ лишь культомъ совершившагося факта. Принципъ св. Павла приносилъ свои плоды: «Всякая власть—отъ Бога; носящій мечъ—Божій слуга, отмститель дѣлающему злое».

Это корректное поведеніе по отношенію къ власти обусловливалось столько же внѣшней необходимостью, сколько и самыми принципами, полученными церковью отъ своихъ основателей. Церковь представляла уже изъ себя мощную ассоціацію; по существу своему она была консервативна; она жаждала порядка и законныхъ гарантій. При Авреліанѣ это ясно показало дѣло Павла Самосатскаго, епископа Антіохіи. Въ это время епископъ города Антіохіи могъ уже считаться важнымъ лицомъ. Церковныя имущества находились въ его рукахъ; цѣлая масса людей жила его милостями. Павелъ не былъ мистикомъ; это былъ блестящій, свѣтскій человѣкъ, съ пріемами вельможи; онъ стремился сдѣлать христіанство пріемлемымъ для людей изъ общества и для властей. Піэтисты, какъ и слѣдовало ожидать, обвинили его въ ереси и низложили. Павелъ оказалъ сопро-

тивленіе и отказался покинуть епископскій домъ. Слабая сторона всѣхъ самыхъ высокомѣрныхъ сектъ въ томъ, что онѣ богаты; а кто же можетъ регулировать вопросы собственности и благосостоянія, какъ не свѣтская власть? Около этого времени Авреліанъ переѣхалъ въ Антіохію. Дѣло Павла было ему доложено, и вотъ міръ увидѣлъ необычайное зрѣлище: повелитель невѣрныхъ и гонитель христіанъ рѣшалъ вопросъ о томъ, кто былъ настоящимъ епископомъ. Авреліанъ въ этихъ обстоятельствахъ проявилъ довольно рѣдкій здравый смыслъ мірского человѣка. Онъ потребовалъ переписку обоихъ епископовъ, выдѣлилъ того, который находился въ сношеніяхъ съ Римомъ и съ Италіей, и рѣшилъ, что этотъ и былъ настоящимъ епископомъ Антіохіи.

Теологическое разсужденіе Авреліана могло бы вызвать много возраженій; но ясно было одно: христіанство не могло болѣе жить безъ имперіи, а имперіи, съ другой стороны, лучше всего было принять христіанство и сдѣлать его своей религіей. Міръ жаждалъ религіи конгрегацій, церквей, синагогъ или часовенъ, религіи, гдѣ бы основой культа служили собранія, ассоціаціи и братства. Христіанство удовлетворяло всѣмъ этимъ требованіямъ. Великолѣпіе его культа, чистота морали, мудрая организація духовенства—все обезпечивало за нимъ будущее.

Эта историческая необходимость готова была осуществиться уже въ III вѣкѣ. Особенно это чувствовалось при тѣхъ сирійскихъ императорахъ, которые, будучи иностранцами и не обладая благородствомъ происхожденія, не стояли во власти предразсудковъ и, несмотря на свои пороки, проявляли широту идей и неизвѣстную до тѣхъ поръ вѣротерпимость. Юлія Домна, Юлія Меза, Юлія Маммея, Юлія Соемія—эти сиріянки изъ Эмесы, красота, умъ и смѣлость которыхъ были почти легендарны и которыхъ не сдерживала никакая традиція или соціальная условность, не останавливаются ни передъ чѣмъ; онѣ дѣлаютъ то, что никогда бы не осмѣлилась сдѣлать ни одна римлянка; онѣ являются въ сенатъ, принимаютъ участіе въ дѣлахъ, фактически управляютъ имперіей и мечтаютъ стать Семирамидами или Нитокрисами. Римскій культъ кажется имъ холоднымъ и незначительнымъ. Съ этимъ культомъ ихъ не связываютъ никакія соображенія семейнаго характера; а религіозное воображеніе ихъ болѣе гармонируетъ съ христіанствомъ, чѣмъ съ язычествомъ Италіи. И вотъ эти женщины упиваются разсказами о жизни боговъ на землѣ. Филостратъ чаруетъ ихъ своей жизнью Аполлонія Тіанскаго. Можетъ быть, тайное сродство влекло ихъ къ христіанству. Конечно, Геліогабалъ былъ безумецъ; но, тѣмъ не менѣе, его мысль о центральномъ монотеистическимъ культѣ, установленномъ въ Римѣ, о культѣ, который бы поглотилъ собою всѣ другіе, показываетъ, что тѣсный кругъ идей Антониновъ былъ уже разорванъ. Александръ Северъ пошелъ еще далѣе; онъ симпатизировалъ христіанамъ; не довольствуясь дарованіемъ имъ свободы, онъ, въ трогательномъ эклектизмѣ, помѣстилъ Іисуса въ числѣ своихъ ларовъ. Миръ, повидимому, уже заключенъ, но не такъ, какъ при Константинѣ—пораженіемъ одной изъ партій, а на основѣ широкой терпимости. То же самое повторилось и при Филиппѣ Арабѣ, а на Востокѣ при Зиновіи и вообще при тѣхъ императорахъ, иностранное происхожденіе которыхъ не сковывало ихъ цѣпями римскаго патріотизма.

Борьба возобновилась съ еще бо́льшею яростью, когда великіе реформаторы, Діоклетіанъ и Максиміанъ, одушевленные духомъ античныхъ временъ, возгорѣлись надеждой вдохнуть въ имперію новую жизнь, придерживаясь узкаго круга римскихъ идей. Церковь побѣдила своими мучениками; римская гордость уступила. Константинъ увидѣлъ внутреннюю силу церкви, увидѣлъ, что населеніе Малой Азіи, Сиріи, Ѳракіи и Македоніи, однимъ словомъ всей восточной части имперіи, было уже, больше, чѣмъ на половину, христіанскимъ. Мать Константина, бывшая служанка гостинницы въ Никомидіи, развернула передъ взоромъ сына картину восточной имперіи, центромъ которой была бы Никея или Никомидія и нервомъ которой являлись бы епископы и множество приписанныхъ къ

церкви бѣдняковъ, создававшихъ общественное мнѣніе въ большихъ городахъ. Константинъ обратилъ имперію въ христіанство. По отношенію къ Западу этотъ фактъ можетъ насъ удивлять; христіане на Западѣ составляли еще только слабое меньшинство; на Востокѣ же политика Константина являлась не только естественной, но и предначертанной.

Странная вещь! Эта политика нанесла Риму самый сильный изъ когда-либо поражавшихъ его ударовъ. Константинъ создалъ успѣхъ христіанства, но христіанства восточнаго. Воздвигая Новый Римъ на берегахъ Босфора, Константинъ низвелъ старый Римъ до степени столицы только Запада. Послѣдующія катастрофы, нашествіе варваровъ, пощадившее Константинополь и всей тяжестью упавшее на Римъ, низвели античную столицу міра до ограниченной и часто даже жалкой роли. Церковное первенство Рима, съ такой очевидностью проявившееся въ II и III вѣкахъ, болѣе не существуетъ съ тѣхъ поръ, какъ Востокъ сталъ имѣть свою столицу и зажилъ отдѣльной жизнью. Константинъ является истиннымъ виновникомъ раскола между церквами латинской и восточной.

Римъ вознаграждаетъ себя прежде всего своей серьезностью и глубиной своего организаторскаго духа. Какіе люди св. Сильвестръ, св. Дамасій, Григорій Великій! Съ изумительнымъ мужествомъ Римъ борется за обращеніе язычниковъ; онъ возбуждаетъ ихъ любовь, дѣлаетъ ихъ своими кліентами, своими подданными. Но вѣнцомъ его политики былъ союзъ съ домомъ Каролинговъ и смѣлый шагъ, которымъ онъ возстановилъ въ этомъ домѣ имперію, окончившую свои дни около 300 лѣтъ тому назадъ. Тогда церковь Рима снова воздвигается, болѣе могучая, чѣмъ когда-либо, и снова становится, на восемь вѣковъ, центромъ всѣхъ великихъ дѣлъ западнаго міра.

На этомъ, господа, оканчивается моя задача; другимъ вы предложите разсказать вамъ удивительную исторію феодальной церкви, ея величіе и ея злоупотребленія. Кто-нибудь еще покажетъ вамъ реакцію противъ этихъ злоупотребленій, протестанство, въ свою очередь раздѣлившее латинскую церковь и возвратившееся къ идеѣ первоначальнаго христіанства. Каждая изъ этихъ историческихъ страницъ будетъ имѣть свою прелесть и свою назидательность. Та, о которой разсказалъ вамъ я, преисполнена величія. Безпристрастнымъ можно быть только къ мертвымъ. Пока католичество было вражеской силой, опасностью для свободы и для ума человѣческаго, борьба съ нимъ была законна. А когда исторія служитъ орудіемъ борьбы, ее нельзя правильно изложить. Нашъ вѣкъ—вѣкъ исторіи, ибо это вѣкъ сомнѣнія въ догматикѣ, это вѣкъ, когда, не входя въ обсужденіе системъ, просвѣщенный умъ говоритъ себѣ: «Если съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ разумъ, столько тысячъ символовъ имѣли претензію олицетворять собою истину сполна, и если эта претензія всегда оказывалась напрасной, то вѣроятно-ли, чтобы я былъ болѣе счастливъ, чѣмъ всѣ другіе, и чтобы истина ждала моего пришествія для того, чтобы окончательно раскрыться?» Окончательнаго раскрытія не существуетъ; но существуетъ трогательное стремленіе человѣка сдѣлать судьбу свою болѣе сносной. Результатомъ этого стремленія является не презрѣніе, а доброжелательство. Всякій, кто пожелаетъ открыть намъ что-нибудь о нашей судьбѣ и о нашемъ концѣ, долженъ быть желаннымъ гостемъ. Вспомните въ вашихъ старыхъ исторіяхъ скромный и разсудительный совѣтъ одного саксонскаго вождя Нортумбріи, высказанный въ собраніи, гдѣ обсуждалось, принять или отклонить ученіе римскихъ миссіонеровъ.

«Можетъ быть, ты помнишь, о король, что иногда случается въ зимніе дни? Ты сидишь за столомъ со своими военачальниками; горитъ яркій огонь, въ твоей залѣ тепло, а на дворѣ льетъ дождь, идетъ снѣгъ и бушуетъ вѣтеръ. Вдругъ появляется маленькая птичка; она пролетаетъ черезъ всю залу, влетѣвъ въ одну дверь и вылетѣвъ въ другую; моментъ этотъ сладокъ для нея; она не чувствуетъ ни дождя, ни бури; но моментъ этотъ кратокъ; птичка исчезла въ мгновеніе ока и снова вернулась въ непогоду. Такой же мнѣ кажется жизнь человѣка на землѣ; ея теченіе мгновенно въ сравненіи съ временемъ до

нея и послѣ нея. Это время передъ рожденіемъ и послѣ смерти туманно; оно мучитъ насъ своей неизвѣстностью; если новое ученіе можетъ сказать намъ хоть что-нибудь приблизительно достовѣрное о немъ, оно заслуживаетъ, чтобы мы его приняли».

Увы! миссіонеры города Рима не принесли съ собой того minimum'а достовѣрности, которымъ, какъ истинный мудрецъ, готовъ былъ удовлетвориться старый вождь нортумбрійцевъ. Жизнь все еще кажется намъ короткимъ промежуткомъ между длинными ночами. Счастливъ, кто можетъ уснуть подъ шумъ грозныхъ вопросовъ, нѣкогда смущавшихъ совѣсть человѣческую, а теперь только ее убаюкивающихъ. Достовѣрно для насъ лишь одно—отеческая улыбка, время отъ времени проникающая природу; она доказываетъ, что на насъ смотритъ чье-то око и сочувствуетъ намъ чье-то сердце. Воздержимся же отъ всякой абсолютной формулы, которая можетъ когда-нибудь превратиться въ препятствіе свободной дѣятельности нашего ума. Нѣтъ такого религіознаго общенія, которое бы не обладало дарами жизни и благодати; но при томъ условіи, чтобы смиренное послушаніе сопровождалось добровольнымъ сліяніемъ. Сравненіе съ полкомъ, изобрѣтенное Климентомъ Римскимъ и съ тѣхъ поръ столько разъ повторявшееся, должно быть совершенно отброшено.

Вы хотѣли, чтобы я напомнилъ вамъ величіе католичества въ его лучшую пору. Благодарю васъ за это. Связи дѣтства, самыя глубокія изъ всѣхъ, привязываютъ меня къ католичеству; и, хоть я и отдѣлился отъ него, мнѣ часто хочется повторить слова Іова (по крайней мѣрѣ, по нашей латинской версіи): Etiam si occiderit me, in ipso sperabo. Великая семья католическая слишкомъ многочисленна, чтобы еще не имѣть великаго будущаго. Странныя крайности, въ которыя она ударилась, вотъ уже болѣе пятидесяти лѣтъ, неслыханное папство Пія IX, самое удивительное во всей исторіи, не могутъ остаться безъ послѣдствій. Мы услышимъ еще громы и молніи, подобные тѣмъ, что сопровождаютъ великіе дни Божьяго суда. И чтобы быть возможной, пріемлемой для тѣхъ, кто любилъ ее, много еще предстоитъ ей дѣла, этой древней матери; ей не суждено еще умереть такъ рано. Можетъ быть, чтобы остановить руку побѣдителя своего—современнаго разума, она найдетъ въ себѣ искусство волшебницы, слова, подобныя словамъ Бальдера на кострѣ. Католическая церковь—женщина; не будемъ же довѣрять чарующимъ словамъ ея агоніи. Представимъ себѣ, что когда-нибудь она станетъ говорить намъ: «Дѣти мои, все здѣсь на землѣ—лишь символъ и сонъ. Свѣтлаго въ этомъ мірѣ только и есть, что маленькій голубой лучъ, пронизывающій сумерки и кажущійся отраженіемъ доброжелательной воли. Придите въ лоно мое и вы найдете забвеніе. Для того, кто жаждетъ фетишей, у меня найдутся фетиши; тому, кто ищетъ дѣлъ, я дамъ дѣла; того, кто хочетъ упоеній сердца, я вскормлю опьяняющимъ молокомъ моимъ. Жаждетъ-ли кто любви, я изобилую ею; кому нужна иронія, я налью ея до краевъ. Придите всѣ; время догматическихъ началъ миновало. Я дамъ музыку и ѳиміамъ для вашихъ похоронъ, цвѣты для вашихъ свадебъ, радостный призывъ моихъ колоколовъ для вашихъ новорожденныхъ». Заговори она такъ, —и велико было бы наше смущеніе. Но она ничего этого не скажетъ.

Ваша великая и славная Англія, господа, разрѣшила практическую часть вопроса. Насколько теоретическое разрѣшеніе религіозной проблемы невозможно, настолько легко начертать путь, котораго въ подобныхъ вопросахъ должны держаться государство и отдѣльная личность. Все резюмируется однимъ словомъ, и это слово—свобода. Можетъ ли быть что-либо проще? Вѣрѣ нельзя приказать; вѣрятъ въ то, что считаютъ истиннымъ; никто не можетъ считать истиннымъ то, что—правильно или неправильно—онъ считаетъ ложнымъ. Отрицать свободу мысли значитъ—впасть въ противорѣчіе. Но отъ свободы мысли до права выраженія своихъ мыслей—одинъ только шагъ. Право для всѣхъ одно; я не имѣю права запретить кому бы то ни было выражать свое мнѣніе; но и никто не имѣетъ права запретить мнѣ высказывать мое. Эта теорія покажется весьма жалкой метафизикамъ, считающимъ себя обладателями абсолютной истины. У насъ передъ ними большое преиму-

щество, господа. Чтобы оставаться послѣдовательными, имъ приходится быть гонителями; мы же можемъ быть терпимыми, терпимыми ко всѣмъ, даже и къ тѣмъ, кто бы не терпѣлъ насъ, еслибъ то было въ ихъ власти. Да, будемъ даже парадоксальны: свобода—лучшее орудіе противъ враговъ свободы. Нѣкоторые фанатики откровенно говорятъ намъ: «Мы принимаемъ отъ васъ свободу, потому что ваши принципы обязываютъ васъ дать намъ ее; но отъ насъ вы бы ея не получили, ибо мы давать ее вамъ не обязаны». Ну, что же! дадимъ имъ свободу и не будемъ думать, что въ этой сдѣлкѣ они насъ провели. Нѣтъ, свобода—великій разрушитель всякаго фундамента. Требуя свободы для моего врага, для того, кто уничтожилъ бы меня, будь это въ его власти, я, въ сущности, дѣлаю ему самый плохой подарокъ. Я заставляю его пить крѣпкій напитокъ, дурманящій ему голову, тогда какъ я сохраняю всю свою ясность. Наука выдерживаетъ зрѣлый режимъ свободы; фанатизмъ, суевѣріе его не выдерживаютъ. Мы дѣлаемъ болѣе вреда фанатизму неизмѣнной мягкостью по отношенію къ нему, чѣмъ преслѣдованіями; этой мягкостью мы прививаемъ принципъ, въ корнѣ подрѣзывающій догматизмъ: всякія метафизическія словопренія безплодны, и истиной для каждаго является то, что ему представляется ею. Главная задача, слѣдовательно, состоитъ не въ томъ, чтобы заставить умолкнуть опасное ученіе, заглушить какой-нибудь голосъ, вносящій раздоръ, но въ томъ, чтобы привести умъ человѣческій въ такое состояніе, чтобы масса видѣла безполезность своего гнѣва. Когда такое настроеніе станетъ атмосферой общества, жить фанатику станетъ уже почти невозможно. Онъ будетъ побѣжденъ общей мягкостью. Если бы вмѣсто того, чтобы вести Поліевкта на казнь, римскіе судьи отпустили его съ улыбкой и съ дружескимъ пожатіемъ руки, Поліевктъ бы болѣе не появился; и, можетъ быть, въ старости онъ даже посмѣялся бы надъ своей выходкой и превратился бы въ человѣка вполнѣ здравомыслящаго.

III.

Исторія догматовъ.

Адольфа Гарнака.

ВВЕДЕНІЕ.

§ 1. Понятіе и задача исторіи догматовъ.

A. Ritschl, «Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte» въ Jahrbb. f. deutsch. Theol. 1871, стр. 191 и сл.—A. Sabatier, «Die christlichen Dogmen, ihr Wesen und ihre Entwicklung» (нѣм. пер. Schwalb, 1890).—G. Krüger, «Was heisst u. zu welchem Ende studirt man Dogmengeschichte»? 1895.—J. Rambert, «La formation du dogme d'après L'histoire des dogmes de M. Harnack», 1896.—C. Stange, «Das Dogma und seine Beurtheilung in der neueren Dogmengeschichte», 1898.

1. Религія составляетъ практическую задачу человѣка, потому что она разрѣшаетъ вопросъ о вѣчной жизни и даетъ силы къ освященію земной жизни. Во всѣхъ религіяхъ эти силы связаны съ опредѣленной вѣрой или съ опредѣленнымъ культомъ, основанными на божественномъ откровеніи. Христіанство—это религія, въ которой сила блаженной и святой жизни связана съ вѣрой въ Бога, какъ Отца Іисуса Христа. Поскольку этотъ Богъ считается и всемогущимъ властелиномъ неба и земли, постольку христіанская религія заключаетъ въ себѣ извѣстное познаніе Бога, міра и назначенія его; но поскольку она учитъ, что Богъ можетъ быть познаваемъ въ совершенствѣ только черезъ посредство Іисуса Христа, постольку она неотдѣлима отъ историческихъ знаній.

2. Поэтому христіанству одинаково присущи два стремленія: первое ведетъ къ выраженію содержанія религіи въ положеніяхъ вѣры, второе—къ согласованію этихъ положеній съ познаніями о мірѣ и исторіи, къ доказательству ихъ истины. При этомъ универсальный и сверхмірный характеръ христіанской религіи требуетъ отъ ея приверженцевъ установленія такого выраженія ея, которое не страдало бы отъ колебаній въ познаніи природы и исторіи, т.-е. которое устояло бы при всевозможномъ познаніи. Но возникающая тутъ проблема не допускаетъ полнаго разрѣшенія: всякое познаніе условно, а религія хочетъ наложить и на познаніе печать своей безусловности. Все же эта проблема продолжаетъ занимать людей—этому учитъ исторія, объ этомъ свидѣтельствуетъ всякій мыслящій христіанинъ—и именно потому различныя ступени попытокъ ея разрѣшенія имѣютъ для насъ цѣну.

3. Самой значительной попыткой разрѣшенія надо считать ту, которую сдѣлалъ католицизмъ и которая была перенята—хотя съ очень большими оговорками—всѣми реформированными церквами. Происхожденіе цѣлаго ряда христіанскихъ и дохристіанскихъ книгъ, а также устныхъ преданій, было признано божественнымъ; изъ нихъ были выведены умозрительно формулированныя, приспособленныя къ научно-апологетическому обсужденію, связанныя между собою положенія вѣры, содержащія познаніе Бога, міра и данныхъ Богомъ средствъ спасенія и ведущія людей къ блаженству. Этотъ сводъ

(догматы) былъ объявленъ сущностью христіанства, требующей покорнаго признанія со стороны каждаго совершеннолѣтняго члена церкви и составляющей первое условіе предполагаемаго религіей спасенія. Признаніемъ этого свода христіанская община, опредѣлившая характеръ «католической церкви» именно такимъ пониманіемъ христіанства, заняла опредѣленное и кажущееся непоколебимымъ мѣсто относительно мірского знанія и исторіи, выразила свою религіозную вѣру въ Бога и Христа и, объединяя всѣхъ своихъ членовъ этими положеніями, оставила мыслящей части матеріалъ, поддающійся дальнѣйшей разработкѣ безо всякаго ограниченія. Такъ возникло догматическое христіанство.

4. Задача исторіи догматовъ состоитъ: 1) въ изслѣдованіи начала этого догматическаго христіанства, 2) въ описаніи его развитія. Границы между тѣмъ и другимъ остаются, конечно, неопредѣленными.

5. Исторія начала догматическаго христіанства кажется законченной тамъ, гдѣ впервые умозрительно формулированное и средствами науки выработанное положеніе вѣры было объявлено частью церковнаго ученія (articulus constitutivus ecclesiae) и въ качествѣ таковой принято всей церковью вообще. А случилось это на рубежѣ между III и IV вѣкомъ, когда восторжествовало ученіе о Христѣ-Логосѣ. Развитіе догмата in abstracto неограниченно, но in concreto оно закончено, такъ какъ: а) греческая церковь объявляетъ, что ея система догматовъ завершилась съ окончаніемъ иконоборства; б) римско-католическая церковь, хотя и допускаетъ возможность формулированія новыхъ догматовъ, все же завершила свою догматику уже на Тридентинскомъ и, еще вѣрнѣе, на Ватиканскомъ соборѣ,—главнымъ образомъ, по политическимъ соображеніямъ, которыя сдѣлали изъ нея скорѣе правовое учрежденіе, требующее прежде всего подчиненія и отодвигающее сознательную вѣру на второй планъ; этимъ она смѣстила первоначальные мотивы догматическаго христіанства и ввела совершенно новые, угрожающіе подавить старые; в) евангелическія церкви, съ одной стороны, восприняли большую часть формулировокъ догматическаго христіанства и стараются, какъ и католическія церкви, обосновывать ихъ Священнымъ Писаніемъ; но, съ другой стороны, онѣ иначе понимали авторитетъ Священнаго Писанія, онѣ отказались признать преданіе неоспоримымъ источникомъ положеній вѣры, онѣ отвергли значеніе эмпирической церкви для догматовъ и, что важнѣе всего, онѣ пытались дать христіанской религіи толкованіе, основанное непосредственно на «чистомъ разумѣніи слова Божьяго». Этимъ въ принципѣ отвергнуто было древнее догматическое пониманіе христіанства, а въ частностяхъ отношеніе къ нему осталось невыясненнымъ, что вызвало съ самаго начала реакцію, не разъ возобновлявшуюся. («Въ протестантскихъ церквахъ пересмотръ догматовъ и по принципу и на дѣлѣ составляетъ злобу дня». Сабатье). Поэтому приходится исключить исторію протестантскаго вѣроученія изъ исторіи догматовъ и ограничиться изложеніемъ точекъ зрѣнія реформаторовъ и реформаторскихъ церквей, составляющихъ исходную точку послѣдующаго сложнаго развитія. Такимъ образомъ, исторія догматовъ можетъ быть изслѣдована, какъ относительно законченная дисциплина.

6. Заявленіе церквей, что догматы содержатъ лишь изложеніе самого христіанскаго откровенія, выведеннаго изъ Священнаго Писанія, не подтверждается историческимъ изслѣдованіемъ. Изслѣдованіе, напротивъ, показываетъ, что догматическое христіанство (догматы) и концепціей своей и построеніемъ является дѣломъ эллинскаго духа на почвѣ Евангелія. Разсудочныя средства, при помощи которыхъ въ древнее время понимали и усваивали Евангеліе, срослись съ содержаніемъ его. Такъ возникла догматика, въ образованіи которой участвовали, конечно, и другіе факторы (изреченія Священнаго Писанія, потребности культа и государственнаго устройства, политическія и соціальныя условія, требованія логики, слѣпая привычка и т. д.), но во всемъ этомъ преобладало, по крайней мѣрѣ,

въ древнее время, стараніе понять, выяснить и примѣнить основную мысль христіанскаго спасенія.

7. Пониманіе догмата, какъ чистаго изложенія Евангелія, оказалось иллюзіей; историческое изслѣдованіе точно такъ же разрушаетъ и другія иллюзіи церквей,—будто догматы у нихъ были всегда одни и тѣ же и поэтому были лишь постепенно разъяснены, будто у церковнаго богословія никогда не было иной задачи, кромѣ разработки все тѣхъ же догматовъ и защиты ихъ отъ вторгающихся извнѣ лжеученій. Изслѣдованіе, напротивъ, показываетъ, что богословіе образовало догматы и что церкви затѣмъ надлежало скрывать работу богослововъ, попавшихъ, такимъ образомъ, въ очень непріятное положеніе. Въ лучшемъ случаѣ ихъ производительная работа была названа воспроизведеніемъ, и сами они были лишены своихъ заслугъ. Но обыкновенно они при дальнѣйшемъ ходѣ исторіи подпадали суду догматическихъ формулировокъ, основанныхъ ими же самими и обратившихся въ послѣдующемъ своемъ развитіи противъ нихъ же; цѣлыя поколѣнія богослововъ вмѣстѣ со своими учителями были признаны еретиками или, по крайней мѣрѣ, подозрительными. Догматъ въ историческомъ развитіи всегда пожиралъ своихъ творцовъ.

8. Хотя догматическое христіанство въ продолженіе своего развитія никогда не потеряло своего первоначальнаго стиля и характера, какъ произведеніе духа послѣднихъ временъ античности на почвѣ Евангелія (стиля эллинскихъ апологетовъ и Оригена), оно все же подвергалось значительнымъ преобразованіямъ,—во-первыхъ, при блаженномъ Августинѣ, а во вторыхъ, при Лютерѣ. Оба они, и послѣдній въ болѣе широкихъ размѣрахъ, чѣмъ первый, проводили новое пониманіе основъ христіанства, покоящееся, главнымъ образомъ, на павлинизмѣ и приближающееся болѣе къ ядру Евангелія, благодаря индивидуализму и другимъ моментамъ. Блаженный Августинъ и не пытался провѣрить существовавшіе тогда догматы, онъ скорѣе прибавлялъ новое къ старому, Лютеръ же сдѣлалъ попытку такой провѣрки, но не довелъ ея до конца. Христіанскій характеръ догматовъ выигралъ и отъ того и отъ другого; но традиціонная система догматовъ несомнѣнно потеряла свою опредѣленность въ протестантизмѣ настолько, что, какъ было замѣчено выше, символическое ученіе протестантскихъ церквей уже нельзя разсматривать, какъ простое измѣненіе древнихъ догматовъ.

9. Невозможно дойти до пониманія процесса развитія догматовъ, если мы зададимся цѣлью выяснить и прослѣдить каждое ученіе въ отдѣльности (спеціальная исторія догматовъ), предпославъ этому характеристику каждой эпохи (общая исторія догматовъ). Надлежитъ, напротивъ, собрать въ одно и «общее» и «спеціальное» каждаго періода, изслѣдовать каждый періодъ и вывести, насколько это возможно, происхожденіе отдѣльныхъ явленій изъ основныхъ понятій и основныхъ побудительныхъ причинъ. Можно намѣтить не больше четырехъ такихъ главныхъ отдѣловъ, а именно: I. Возникновеніе догматовъ. II *a*. Развитіе догматовъ соотвѣтственно ихъ первоначальной концепціи (восточное развитіе ихъ отъ аріанскихъ споровъ до иконоборства). II *b*. Развитіе догматовъ западной церкви подъ вліяніемъ блаженнаго Августина и политики римскаго престола. II *c*. Тройное развѣтвленіе догматовъ (въ церквахъ Реформаціи—въ тридентинскомъ католицизмѣ—въ критикѣ просвѣщенія, т. е. въ социніанизмѣ).

10. Исторія догматовъ, излагая процессъ возникновенія и развитія догматовъ, представляетъ самое цѣлесообразное средство для освобожденія церкви отъ догматическаго христіанства и для ускоренія неотвратимаго процесса эманципаціи, начатаго безсознательно блаженнымъ Августиномъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она свидѣтельствуетъ объ единствѣ христіанской вѣры, доказывая, что центральное значеніе личности Іисуса Христа и основныя мысли Евангелія никогда не погибали и устояли противъ всѣхъ нападеній.

Методологическое поясненіе: 1) Обсуждая христіанскую религію съ точки зрѣнія исторіи догматовъ, причемъ главнымъ образомъ приходится брать во вниманіе ея свойства, какъ религіи спасенія, никогда нельзя забывать, что Евангеліе есть позна-

ніе Бога, какъ Отца, и что эта религія для участія въ ея общинѣ ставитъ условіемъ исполненіе Божьей воли.

2) Положеніе, говорящее, что догматъ—языкъ религіи (Sabatier), только отчасти вѣрно; дѣйствительный языкъ религіи—исповѣданіе, молитва и дѣла; а догматъ—языкъ вынужденный.

3) Пониманіе догматовъ, какъ символовъ, будучи послѣдовательно проведено, разрушаетъ (хотя косвенно) положительную религію. Оно равнымъ образомъ не соотвѣтствуетъ сознанію творцовъ догматовъ и предположенію, что послѣдніе покоятся на фактахъ. Несомнимо, однако, что догматамъ присущъ скрытый символическій характеръ.

4) Старый вопросъ о томъ, сколько въ христіанской религіи «своего» (или «новаго») и сколько «заимствованнаго», не можетъ быть разрѣшенъ внѣшнимъ сравненіемъ религій. «Свое» въ христіанской религіи есть Іисусъ Христосъ, Его познаніе Бога, Его сила, Его смерть, Его жизнь. А затѣмъ «свое» этой религіи выражается въ ея ассимилятивной, производительной и организаторской силѣ. А что касается «перенятого»—а въ извѣстномъ смыслѣ все перенято, въ особенности матеріальное—то надо различать, что перенято: факты ли (дѣйствительные или мнимые) и конкретныя представленія (напр., о загробной жизни) или идеи; затѣмъ, воспринято ли чужое, какъ реалистичная форма, или какъ идея, или какъ предметъ необъясненнаго поклоненія, или какъ символъ, или же какъ эстетическій уборъ для оживленія религіозной фантазіи. Далѣе, надо изслѣдовать, какое мѣсто дано перенятому: въ центрѣ ли, или на периферіи, въ догматѣ ли, или въ культѣ, или среди предметовъ религіозныхъ бесѣдъ, или же въ религіи «низшей» ступени (superstitio), безъ которой никогда не обходились. Также надо прослѣдить постепенный подъемъ воспринятыхъ элементовъ изъ области произвольнаго и необязательнаго въ область оффиціальнаго, съ периферіи къ центру. Если эти и тому подобныя изслѣдованія будутъ оставлены безъ вниманія, то сравнительная исторія религій дойдетъ до нелѣпостей и лишь затемнитъ вопросъ вмѣсто того, чтобы разъяснить его. Прежде всего приходится изслѣдовать и то, какой смыслъ и какую цѣну имѣлъ у чужихъ религій въ свое время перенятый у нихъ элементъ. Вѣдь въ первые вѣка нашей эры онѣ почти всѣ превратились въ «superstitiones» (суевѣрія), онѣ основательно измѣнились и существовали отчасти лишь въ видѣ обновленныхъ, подчасъ даже въ видѣ ученыхъ культовъ. Наконецъ, еще слѣдуетъ напомнить о томъ, что въ исторіи одинаковыя или схожія условія даютъ одинаковые результаты и что поэтому часто напрасно спрашиваютъ, гдѣ находится дѣйствовавшій въ данномъ случаѣ первообразъ. А что касается идей, встрѣчающихся въ религіяхъ высшей ступени, то надо различать тѣ, которыя изъ нихъ развились, отъ тѣхъ, которыя отъ нихъ независимы. Сюда еще надо прибавить такія, которыя были просто привнесены въ нихъ.

§ 2. Обзоръ изслѣдованій по исторіи догматовъ.

Изслѣдованія по исторіи догматовъ появляются лишь въ XVIII столѣтіи—съ Мосгейма, Вальха, Эрнести, Лессинга и Землера. Это объясняется тѣмъ, что католицизмъ вообще неспособенъ къ критическому изложенію этой дисциплины—хотя отдѣльные католическіе богословы (Бароній, Беллярминъ, Петавій, Томассенъ, Кунъ, Шване, Бахъ и т. д.) написали очень ученыя книги,—а протестантскія церкви до 18 вѣка оставались подъ гнетомъ ортодоксальности, хотя и въ эпоху реформаціи можно указать очень важныя попытки критическаго описанія исторіи догматовъ (Лютеръ, Эколампадій, Меланхтонъ, Флацій, Гиперій, Хемницъ), основанныя отчасти на работахъ гуманистовъ критическаго направленія (Л. Валла, Эразмъ и др.). Но работа XVIII вѣка немыслима безъ ученаго матерьяла, собраннаго бенедиктинцами и другими конгрегаціями, съ одной стороны, и протестантами Казаубономъ, Фоссіемъ, Персономъ, Даллеемъ, Шпангеймомъ, Грабе, Баснажемъ и др., съ другой, и безъ сильнаго толчка, даннаго піэтизмомъ (Готфридъ Арнольдъ). Раціонализмъ отнялъ у исторіи догматовъ исключительно церковный интересъ и подвергъ ее критической обработкѣ, которая освѣтила ея «темные углы» спокойнымъ свѣтомъ безпристрастнаго разума и исторической оцѣнки. (Первая исторія догматовъ Ланге 1796 г., а до него работы Землера, Резлера, Лефлера и т. д., затѣмъ исторія догматовъ Мюншера, «Handbuch», 4 т. 1797 и сл. г., отличный уче-

никъ, 1-е изд. 1811 г., 3-е изд. 1832 г., Мюнтера, 2 т. 1802 и сл. г., Штейдлина, 1800 г. и 1822 г., Аугусти, 1805 г. и 1835 г., Гизелера, изд. Редепеннинга, 2 т. 1855 г.). Почтенные учебники Баумгартена-Крузіуса 1832, 1840 и 1846 гг. и Мейера 1840 и 1854 обозначаютъ переходъ къ той группѣ учебниковъ, которые старались дойти до внутренняго пониманія историческаго процесса въ догматахъ, котораго добивался уже Лессингъ и которое было подготовлено съ одной стороны Гердеромъ, Шлейермахеромъ и романтической школой, а съ другой Гегелемъ и Шеллингомъ. Труды Фридриха Баура можно назвать выдающимися («Учебникъ», 1847 и 1867 г.—«Лекціи», 3 ч. 1865 и сл. г.), такъ какъ въ нихъ процессъ исторіи догматовъ, хотя схваченъ одностороннне, но, такъ сказать, пережитъ вновь (ср. также Д. Ф. Штрауса, «Glaubenslehre», 2 т. 1840 и сл. г., Ф. К. Маргейнеке, 1849 г., А. Дорнера, «Grundriss», 1899 г.). Съ точки зрѣнія Шлейермахера смотрѣли А. Неандеръ (2 т. 1857 г.) и К. Р. Гагенбахъ (1840 и 1867 г., изд. Бенрата 1888 г.). Къ согласованію Гегеля и Шлейермахера стремился Дорнеръ («Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi», 1839 и 1845—1853 г.). На строго лютеранской точкѣ зрѣнія стоитъ Т. Ф. Д. Клифотъ («Einleitung in die Dogmengeschichte»), Г. Томазіусъ (2 т. 1874 и 1887 г., изд. Н. Бонветша и Р. Зееберга), Г. Шмидъ (1859 и 1887 г., изд. А. Гаука) и—съ оговорками—К. Ф. А. Канисъ, («Der Kirchenglaube», 1864 г.). Значительный прогрессъ знаменуетъ «Dogmengeschichte» Ф. Ницша (1 т. 1870 г.). Предстоящее же изложеніе, примыкающее къ «Lehrbuch der Dogmengeschichte» (3 т., 3 изд. 1894 и сл. г.), близко соприкасается съ превосходнымъ руководствомъ Ф. Лоофса (3 изд. 1893 г.); ср. также «Lehrbuch der Dogmengeschichte» Р. Зееберга, I ч. 1895 г., II ч. 1898 г., «Основы», 1901 г., «Hist. of Christian Doct.», 1896 г. П. Фишера. Спеціально для вѣрнаго пониманія начала догмата очень цѣнны работы Роте, Ритшля, Ренана, Овербека, фонъ Энгельгардта, Гетша, Вейцзекера, Ревилля, Гольцмана, Пфлейдерера, Вернле, Буссе, Вейнеля и О. Гольцмана. Относительно католической литературы надо указать на Шване, «Dogmengeschichte», 3 т. 1862 и сл. г.

A. Loisy, въ историко-догматическихъ намекахъ своихъ трудовъ «L'èvangile et l'église», 1902 и «Autour d'un petit livre», 1903 etc., старается связать нерушимый католическій принципъ традиціи съ очень радикальной критикой древнѣйшей исторіи христіанства. Принципъ традиціи при этомъ такъ перепстолкованъ и расширенъ, что смыслъ его можно выразить слѣдующимъ правиломъ: критикуй, что угодно, но пусть критически разрушенное все же останется ученіемъ церкви, потому что она—носительница развитія.

ПРЕДПОСЫЛКИ ИСТОРІИ ДОГМАТОВЪ.

§ 3. Вводныя соображенія.

1. Евангеліе появилось, «когда время исполнилось», Евангеліе есть Іисусъ Христосъ: этими положеніями утверждается, что Евангеліе представляетъ завершеніе всемірнаго развитія, но что сила его проявилась въ личной жизни.

Христосъ не «нарушилъ», но «исполнилъ». Онъ создалъ новую жизнь передъ Богомъ и въ Богѣ, но въ рамкахъ іудейства и на основаніи Ветхаго Завѣта, скрытыя сокровища котораго Онъ вынесъ на свѣтъ. Можно доказать, что всѣ высокія духовныя начала, встрѣчающіяся у пророковъ и въ псалтирѣ и достигнутыя греческой этикой при тогдашнемъ ея уровнѣ развитія, подтверждены безхитростными словами Евангелія; но они получили новую силу отъ того, что стали жизнью и дѣломъ *личности*, величіе которой сказалось и въ томъ, что она не бралась за преобразованіе мірскихъ условій, не давала устава для будущаго, не сковала себя съ временемъ вообще.

2. Черезъ два поколѣнія еще нѣтъ единой церкви, но существуютъ уже разсыпанныя по великой римской имперіи и состоящія въ связи между собою общины вѣрующихъ въ Христа (церкви), составленныя преимущественно изъ язычниковъ по рожденію, осуждающія іудейскій народъ и его религіозный культъ, овладѣвшія Ветхимъ Завѣтомъ, смотрящія на себя, какъ на «новый народъ» и одновременно какъ на древнѣйшее твореніе Бога, и создающія во всѣхъ отрасляхъ жизни и мышленія опредѣленныя священныя *формы*. Существованіе этихъ соединенныхъ языческо-христіанскихъ общинъ составляло первое условіе возникновенія догматическаго христіанства.

Образованіе этихъ церквей началось уже въ апостольскую эпоху, и своеобразіе ихъ проявилось въ отрицательной формѣ,—въ отдѣленіи Евангелія отъ іудейской церкви. Между тѣмъ какъ въ исламѣ аравійскій народъ цѣлыми вѣками оставался носителемъ новой религіи, въ исторіи Евангелія самый удивительный фактъ тотъ, что оно очень скоро съ родной почвы перешло въ міръ и что оно доказало свой универсальный характеръ не тѣмъ, что преобразовало іудейскую религію, а тѣмъ, что разрослось во всемірную религію на *греко-римской почвѣ. Евангеліе становится всемірной религіей, такъ какъ оно было признано обращенной ко всему человѣчеству вѣстью, было возвѣщено и эллинамъ и варварамъ, и, такимъ образомъ, было связано со всей умственной и политической культурой римской имперіи.*

3. Такъ какъ Евангеліе сначала приняло іудейскія формы и было возвѣщено лишь іудеямъ, то въ этомъ переходѣ, совершившемся отчасти постепенно и безъ сотрясеній, отчасти сильными толчками, заключается фактъ, имѣющій самыя значительныя послѣдствія. Поэтому непродолжительная исторія Евангелія въ рамкахъ палестинскаго іудейства съ точки зрѣнія исторіи церкви и догматовъ представляется палеонтологической эпохой. Тѣмъ не менѣе, она остается *классической* эпохой, не только изъ-за своего Основателя и первоначальныхъ свидѣтелей, но еще и по той причинѣ, что *іудейскій* христіанинъ (ап. Павелъ) узрѣлъ въ Евангеліи Божью силу, дающую блаженство и іудеямъ

и эллинамъ, что онъ призналъ его религіей спасенія черезъ Іисуса Христа, что онъ сознательно отрекся отъ іудейской національной религіи и сталъ проповѣдовать Христа, какъ завершеніе закона. За нимъ послѣдовали другіе іудейскіе христіане, даже личные ученики Христа (ср. также 4 Еванг. и посланіе къ Евреямъ).

Но если вникнуть глубже, то нѣтъ великой пропасти между этой краткой древней эпохой и послѣдующимъ временемъ, такъ какъ личность Іисуса Христа съ самаго начала была воспринята, какъ дѣйствительно новое переживаніе, и такъ какъ Евангеліе по своей природѣ универсально. Все же то средство, при помощи котораго ап. Павелъ и его единомышленники доказывали универсальность Евангелія—указаніе на то, что религіозная ступень Ветхаго Завѣта была превзойдена смертью и воскресеніемъ Христа—рѣдко встрѣчало пониманіе, и сообразно этому тотъ способъ, которымъ христіане изъ язычниковъ усваивали Евангеліе, только отчасти былъ узаконенъ проповѣдью ап. Павла. Поскольку, значитъ, Новый Завѣтъ состоитъ изъ книгъ, въ которыхъ Евангеліе такъ глубоко продумано что оно цѣнится какъ **побѣда** надъ ветхозавѣтной религіей, и которыя въ глубинѣ своей не тронуты эллинскимъ духомъ,—постольку эта литература ярко отличается отъ всей послѣдующей.

4. Образующаяся церковь христіанъ-язычниковъ, несмотря на значеніе для нея ап. Павла, не поняла и не пережила того кризиса, изъ котораго выросло Павлово пониманіе Евангелія. Попадая въ сферу іудейской пропаганды, которая давно уже одухотворила Ветхій Завѣтъ, и побѣждая ее постепенно, эта церковь рѣдко смущалась проблемой согласованія Ветхаго Завѣта съ Евангеліемъ; посредствомъ аллегорическаго толкованія она освобождалась отъ буквы Закона, но не всегда побѣждала его духъ, а отвергала лишь чисто національныя черты его. Враждебныя ей силы іудеевъ, за которыми скоро послѣдовали и язычники, и сознаніе собственной мощи заставили ее скоро образовать отдѣльный «народъ», и при этомъ она, конечно, перенимала формы мышленія и жизни изъ окружающаго ее міра, отвергая, однако, всякій политеизмъ, все безнравственное и низменное. Такъ возникли новыя образованія, которыя все же были сродни древнимъ палестинскимъ общинамъ въ томъ, что 1) и тутъ и тамъ Ветхій Завѣтъ признавался, какъ документъ откровенія, и въ томъ, что имъ были общи: 2) строгій духовный монотеизмъ, 3) основныя черты благовѣствованія Іисуса Христа, 4) сознаніе живого и непосредственнаго сношенія съ Богомъ чрезъ даръ духа, 5) надежды на близкій конецъ міра и увѣренность въ отвѣтственности каждой человѣческой души и въ воздаяніи. Къ этому еще слѣдуетъ прибавить, что и самое древнее іудейско-христіанское благовѣствованіе и даже Евангеліе носятъ **печать** той духовной эпохи, изъ которой они произошли—**эллинистической** эпохи, во время которой народы обмѣнивались своимъ достояніемъ, преобразовывались религіи и распространялись идеи о цѣнности и отвѣтственности каждой человѣческой души; такъ что эллинскій духъ, ворвавшійся скоро съ такой силой въ церковь, уже не былъ ей абсолютно чуждымъ.

5. Исторія догматовъ разсматриваетъ лишь языческо-христіанскую церковь, хотя исторія богословія начинается съ ап. Павла; но, чтобы дать историческое пониманіе основъ развивающагося ученія этой церкви, должно, кромѣ изложеннаго здѣсь, еще принять въ разсчетъ слѣдующія предпосылки: 1) **Евангеліе Іисуса Христа**, 2) **общую проповѣдь о Христѣ первому поколѣнію вѣрующихъ**, 3) **тогдашнее толкованіе Ветхаго Завѣта, іудейскія чаянія будущаго и спекуляціи**, 4) **религіозныя представленія и религіозную философію эллинистическихъ іудеевъ**, 5) **религіозное настроеніе грековъ и римлянъ въ первые два вѣка и тогдашнюю греко-римскую религіозную философію.**

Евангеліе, возвѣщенное Христомъ, для исторіи догматовъ всегда остается на заднемъ планѣ. Она начинаетъ съ благовѣствованія перваго поколѣнія и съ Ветхаго Завѣта, истолкованнаго съ христіанской точки зрѣнія.

§ 4. Евангеліе Іисуса Христа по свидѣтельству Его самого.

F. Strauss, T. Keim, B. Weiss. «Leben Jesu»—P. W. Schmidt, «Die Geschichte Jesu», 1899.—H. Wendt, «Der Inhalt der Lehre Jesu», 1890.—A. Jülicher. «Gleichnissreden Jesu», 2 т. 1899.—O. Holtzmann, «War Jesus Ekstatiker?» 1903.—J. Weiss, «Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes», 2-е изд. 1900.—W. Wrede, «Das Messiasgeheimniss», 1901.—«Die Biblischen Theologien» (H. Holtzmann, 1897).—A. Harnack, «Das Wesen des Christenthums», 1-е изд. 1900.

Сущность Евангелія состоитъ въ проповѣди о владычествѣ надъ всѣмъ міромъ и надъ каждой отдѣльной душой всемогущаго и святого Бога, Отца и Судьи. Оно наступило въ дѣяніяхъ Христа: «слѣпые видятъ, хромые ходятъ и т. д.». Подъ этимъ владычествомъ, дающимъ людямъ права гражданства въ небесномъ царствѣ и долженствующимъ осуществиться въ грядущей жизни, жизнь каждаго человѣка, отдавшаго себя Богу, обезпечена, хотя бы онъ лишился міра и земного существованія; а тѣ, которые добиваются сохраненія жизни и достояній міра, предаются судьѣ, обрекающему ихъ огню адову. Это владычество Бога налагаетъ на людей законъ, превышающій всякія религіозныя церемоніи и предписанія; законъ этотъ старый, и все же новый, онъ требуетъ нераздѣльной любви къ Богу и къ ближнему. Въ этой любви осуществляется лучшая праведность, соотвѣтствующая совершенству Бога. Путь, ведущій къ ней—измѣненіе образа мыслей, т.-е. самоотверженіе, покорность Богу и душевное довѣріе къ Нему. Въ покорности и довѣріи содержится признаніе собственной недостойности. Но Евангеліе призываетъ именно мыслящихъ такъ грѣшниковъ въ Царствіе Божіе, обѣщая имъ насыщеніе праведностью, т.-е. прощеніе грѣховъ, отдѣлявшихъ ихъ дотолѣ отъ Бога.—Эти три момента, представляющіе суть Евангелія [владычество Бога, которому можно отдаться съ довѣріемъ, лучшая праведность (законъ любви) и прощеніе грѣховъ], неразрывно связаны съ Іисусомъ Христомъ. Возвѣщая это Евангеліе, Онъ зоветъ людей къ себѣ. Въ Немъ Евангеліе стало и словомъ и дѣломъ; оно сдѣлалось Его пищей, Его личной жизнью, и въ эту свою жизнь Онъ вовлекаетъ всѣхъ другихъ. Онъ Сынъ, познавшій Отца и ведущій къ этому познанію другихъ. На Немъ всѣ должны убѣдиться, какъ милостивъ Господь; на Немъ всѣ должны почувствовать мощь и власть Бога надъ міромъ и должны увѣровать въ это утѣшеніе. За Нимъ, за покорнымъ и кроткимъ, должны послѣдовать всѣ; призывая грѣшниковъ къ Себѣ, къ святому и непорочному, Онъ имъ даетъ увѣренность въ томъ, что Богъ черезъ Него прощаетъ имъ грѣхи и принимаетъ людей въ число чадъ Своихъ.

Эту связь Евангелія со своей личностью Христосъ на словахъ нигдѣ не выдвигаетъ на передній планъ, но Онъ заставилъ своихъ учениковъ пережить ее. Сначала Онъ называлъ себя наставникомъ, учителемъ и приводилъ ихъ къ признанію, что Онъ—Господь и Мессія. Этимъ Онъ къ концу своей дѣятельности нашелъ доступное всѣмъ выраженіе своего непреходящаго значенія для учениковъ и для своего народа (Мессіей Онъ, кажется, призналъ себя лишь за нѣсколько мѣсяцевъ до своей смерти). Въ торжественную минуту къ концу своей жизни Онъ сказалъ ученикамъ, что какъ смерть Его, такъ и жизнь представляютъ неисчерпаемую услугу, которую Онъ оказываетъ «многимъ» для прощенія грѣховъ. Этимъ Онъ выдѣлилъ себя изъ всѣхъ другихъ, хотя они должны были быть Его братьями. Онъ присвоилъ себѣ совершенно особое значеніе: Онъ смерть свою, какъ и всѣ страданія, призналъ искупленіемъ и побѣдой, преодолѣніемъ міра и переходомъ къ Его величію; и Онъ имѣлъ силу дѣйствительно возбудить въ окружающихъ Его убѣжденіе, что онъ живъ и властвуетъ надъ живыми и мертвыми.

Религія Евангелія покоится на этой вѣрѣ въ Іисуса Христа, т. е. въ лицѣ Христа, какъ исторической личности, вѣрующій убѣждается, что Богъ управляетъ небомъ и землею, что Богъ—судья, но вмѣстѣ съ тѣмъ и Отецъ и Спаситель. Религія Евангелія—эта та религія, которая освобождаетъ человѣка отъ всякаго законопоклоненія и одновременно предъявляетъ къ нему самыя высокія нравственныя требованія—самыя простыя и самыя трудныя, раскрывая въ то же время противорѣчіе, въ которомъ человѣкъ находится по отношенію къ нимъ. Но она создаетъ и спасеніе изъ этого бѣдствія, ведя человѣка къ всемилостивому Богу, поручая его Ему и соединяя нашу жизнь съ неисчерпаемой и блаженной жизнью Іисуса Христа, побѣдившаго міръ и призвавшаго грѣшниковъ къ Себѣ.

1. Своеобразный характеръ христіанской религіи, каковою она представляется съ самаго начала, обусловленъ тѣмъ, что въ ней всякое отношеніе къ Богу заключаетъ въ себѣ и отношеніе къ Христу, и наоборотъ. Въ этомъ смыслѣ личность Христа составляетъ центръ религіи, т. е. она неотдѣлима отъ содержанія благочестія, разсматриваемаго, какъ твердое упованіе на Бога. Напрасно говорятъ, что такая связь вноситъ чуждый элементъ въ чистую сущность религіи. Эта сущность, напротивъ, требуетъ ея, потому что «преклоненіе передъ личностью, передъ проявленіемъ нравственной силы и доброты—вотъ корень всякой искренней религіи» (W. Herrmann). Христіанская религія знаетъ и называетъ лишь одно имя, передъ которымъ она преклоняется. Въ этомъ заключается ея положительный характеръ; во всемъ остальномъ—въ своемъ благочестіи—она, по своему внутреннему духовному направленію, не можетъ считаться видомъ положительной религіи наряду съ другими, она есть сама религія.

2. Въ проповѣди Христа пребывающіе элементы,—въ полномъ совершенствѣ сосредоточенные въ «Отче нашъ» и въ «нагорной проповѣди» и выражающіеся кратчайшимъ образомъ въ признаніи Бога Отцомъ,—заключены въ возвѣщеніе о Царствіи Божьемъ (Евангеліе же явилось въ мірѣ апокалиптически-эсхатологическимъ возвѣщеніемъ и движеніемъ). Возвѣщеніе это заключало въ себѣ импульсивный, зажигающій, отвергающій міръ элементъ. Этимъ было положено начало разладу между квіетизмомъ и экстазомъ, созерцаніемъ и дѣятельной силой, подчиненіемъ Промыслу Божію и ожесточенной борьбой съ міромъ; разладъ этотъ проходитъ черезъ всю исторію церкви и дѣйствуетъ и понынѣ. Исторія догматовъ основана на пребывающемъ элементѣ. Импульсивные элементы чередовались въ исторіи церкви (эсхатологія, отреченіе отъ міра, сознаніе своего избранія) и мѣняются до сихъ поръ. Принимая во вниманіе самыя неоспоримыя изреченія Христа, едва ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что для человѣка единственная цѣль религіи состоитъ въ исканіи и познаніи Бога, въ подчиненіи Ему и въ исполненіи Его воли. А коэффиціенты—іудейская ли здѣсь религія или нѣтъ, воздержаніе или наслажденіе, отреченіе отъ міра или господство надъ нимъ—все это въ концѣ концовъ безразлично: христіанская религія терпитъ эти противоположности, подчиняя ихъ себѣ. Но съ другой стороны, Христосъ училъ, что богатый едва ли войдетъ въ Царство небесное, и по большей части Онъ требовалъ отреченія отъ міра.

§ 5. Общее возвѣщеніе о Іисусѣ Христѣ въ первомъ поколѣніи вѣрующихъ.

C. Weizsäcker, «Apostolisches Zeitalter», 2-е изд. 1892.—E. Renan, «Histoire des origines du Christianisme», T. II—IV.—O. Pfleiderer, «Das Urchristenthum», 2 т., 2-е изд. 1902.—P. Wernle, «Die Anfänge unserer Religion», 2-е изд. 1904.—H. Weinel, «Paulus», 1904.—W. Wrede, «Paulus», 1905.—Ev. Dobschütz, «Probleme des apostolischen Zeitalters», 1904.—Его же, «Die urchristlichen Gemeinden», 1902.—W. Heitmüller, «Taufe und Abendmahl bei Paulus», 1903.—H. Holtzmann, «Sakramentliches im N. T.» (Archiv f. Religionswiss., 1904, стр. 58 и сл.—См. введенія въ новый завѣтъ и въ библейскую теологію особенно Гольцмана (Holtzmann), 1897.—W. Wrede, «Über Aufgabe u. Methode der sog. neutestamentlichen Theologie», 1897.

Іисусъ Христосъ явился людямъ, и въ Немъ обрѣли Мессію. Слѣдующія послѣ него два поколѣнія высказали о Немъ все, что люди вообще могутъ высказывать. Зная о Немъ, что Онъ воскресъ, Его восхваляли какъ сидящаго одесную Бога, какъ Господа міра и исторіи какъ путь, истину и жизнь, какъ владыку жизни, какъ живую силу новаго существо-

ванія, какъ побѣдителя смерти и Царя новаго грядущаго царства. Можно установить черты, общія всему возвѣщенію, хотя личныя ощущенія и переживанія, степень книжной учености, а также фантазія съ самаго начала сильно разнообразили и измѣняли исповѣданіе Его.

1. Содержаніе вѣры учениковъ и общее ихъ возвѣщеніе, соединившее ихъ въ убѣжденіи, что Христосъ воскресъ, можетъ быть выражено въ слѣдующихъ положеніяхъ: Христосъ—обѣщанный пророками Мессія, Онъ скоро придетъ вновь и видимо для всѣхъ возстановитъ Царство, вѣрующій въ Него и отдающійся всецѣло служенію этой вѣрѣ можетъ твердо разсчитывать на милость Божью и на участіе въ грядущемъ величіи. Такимъ образомъ, среди израильскаго народа образовалась новая община вѣрующихъ въ Христа, поклоняющихся Ему, какъ своему Господу. Эта новая община сознавала себя истиннымъ Израилемъ мессіанскаго времени и поэтому она всѣми своими мыслями и чувствами жила въ будущемъ. Такимъ образомъ, всѣ апокалиптически-іудейскія надежды могли сохранить свою силу до времени второго пришествія Христа. Гарантія въ исполненіи ихъ заключалась для новой общины въ смерти и въ воскресеніи Христа, а также въ различныхъ проявленіяхъ духа, переживаемыхъ при вступленіи новыхъ членовъ въ общину—которое, должно быть, съ самаго начала было связано съ актомъ крещенія—и на собраніяхъ вѣрующихъ. Обладаніе духомъ доказывало каждому, что онъ не только «ученикъ», но избранный «святой»—и какъ таковой—жрецъ и помазанникъ Божій. Вѣра въ Бога Израиля превратилась въ вѣру въ Бога-Отца; къ ней присоединилась вѣра въ Іисуса, какъ Христа, Сына Божія, а также свидѣтельство о дарѣ Святого Духа, т. е. Духа Бога и Христа. На основаніи этой вѣры они жили въ страхѣ передъ Судьей и въ упованіи на Бога, начавшаго уже дѣло спасенія своихъ избранниковъ (побѣдой надъ демонами).

2. Возвѣщеніе о томъ, что Іисусъ есть Христосъ, опиралось, главнымъ образомъ, на Ветхій Завѣтъ, но исходной точкой его явилось возвеличеніе Его черезъ воскресеніе изъ мертвыхъ. Преобладающимъ интересомъ для вѣрующихъ, поскольку они не отдавались цѣликомъ надеждамъ на будущее, было доказательство того, что весь Ветхій Завѣтъ имѣетъ въ виду Его, что Его личность, Его дѣянія, Его судьба составляютъ дѣйствительное и буквальное исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Цѣлью этихъ доказательствъ было не выясненіе смысла и цѣнности мессіанскаго подвига—въ этомъ не было надобности,—а несомнѣнности мессіанства Христа. Между тѣмъ, Ветхій Завѣтъ, какъ онъ тогда былъ понимаемъ, при опредѣленіи личности и достоинства Христа давалъ поводъ къ расширенію идеи завершенной въ Израилѣ теократіи. Кромѣ того, вѣра въ возсѣданіе Христа одесную Бога заставляла соотвѣтствующимъ образомъ представлять себѣ начало Его существованія. Далѣе, фактъ успѣшнаго обращенія язычниковъ бросалъ новый свѣтъ на объемъ Его дѣла, т. е. на его значеніе для всего человѣчества. Наконецъ, свидѣтельство Христа о самомъ себѣ требовало обсужденія Его своеобразнаго отношенія къ Богу-Отцу. Уже въ апостольскую эпоху спекуляція исходила изъ этихъ четырехъ пунктовъ и выводила новыя заключенія о личности и достоинствѣ Христа, ядромъ которыхъ была твердая увѣренность, что въ Іисусѣ Христѣ явился самъ Богъ, что въ Сынѣ можно воспринять Его, и что Онъ въ духѣ Христа пріобщается намъ, какъ принципъ новой жизни. Это возвѣщеніе о Іисусѣ какъ о Христѣ, Сынѣ (историческій Христосъ есть Сынъ) и Господѣ совершенно совпадало съ возвѣщеніемъ Евангелія, причемъ, слова «исполнять все, что наказалъ Іисусъ» принимались, какъ разумѣющіяся сами собою, и не очень занимали мысль. Ясно, что тутъ долженъ былъ послѣдовать роковой для будущаго сдвигъ: хотя главное заключается въ присоединеніи къ личности Христа — лишь жизнь создаетъ жизнь—все же оно, по духу и мысли Христа, совершается помыслами и дѣлами. «Если вы Меня любите, то исполняйте мои заповѣди». Преобладаніе теоретически-созерцательнаго элемента, вскорѣ еще усиленное полемикой и апологетикой, угрожаетъ чистотѣ религіи.

3. На основаніи подлинныхъ словъ Христа и сознанія, что они обладаютъ Святымъ Духомъ, вѣрующіе были твердо увѣрены въ прощеніи грѣховъ, въ праведности передъ Богомъ, въ полномъ познаніи Божественной воли и въ избраніи ихъ въ члены грядущаго царства; имъ все это представлялось дѣйствительнымъ достояніемъ. Въ дарованіи этихъ благъ, навѣрное, многіе видѣли результаты перваго пришествія Мессіи, т. е. исполненное Имъ дѣло, и выводили прощеніе грѣховъ изъ Его смерти, а вѣчную жизнь—изъ Его воскресенія. Но теоріи объ отношеніи благъ Евангелія къ исторіи Христа еще не вырабатывались. Ап. Павелъ былъ первый, который на основаніи смерти и воскресенія Христа развилъ теологію отношеній христіанства къ ветхозавѣтной религіи и представилъ пережитое, какъ новую религію, выросшую на основѣ старой.

4. Праведность по закону, признаваемому фарисеями, т. е. оффиціальная ветхозавѣтная религія, составляла противоположность этой теологіи. Принимая поэтому отчасти древнія формы, она все же видѣла свою силу въ убѣжденіи, что настала новая жизнь въ духѣ, дарованная Воскресшимъ, который смертью своею дѣйствительно сломилъ силу грѣха и плоти. Устанавливая идею, что праведность пріобрѣтается вѣрой въ того Бога, который воскресилъ Христа и черезъ распятіе Его законнымъ путемъ положилъ конецъ и Ветхому Завѣту, и власти грѣха,—ап. Павелъ оторвалъ Евангеліе отъ родной почвы. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ далъ ему спекуляціей о Христѣ, мистеріей воплощенія, таинствомъ крещенія и выясненіемъ противоположности плоти и духа понятный для эллиновъ смыслъ; правда, эти послѣдніе при всемъ томъ никогда не могли усвоить спеціальную форму отношеній христіанства къ закону. Благодаря ап. Павлу, первому богослову въ христіанской общинѣ, вопросы объ абсолютной силѣ христіанской религіи, о законѣ (въ теоріи и на практикѣ) и о принципахъ миссіонерской дѣятельности стали жгучими. Въ то время какъ онъ проповѣдовалъ освобожденіе отъ закона и крестилъ язычниковъ, запрещая имъ дѣлаться іудеями, другіе именно теперь сознательно основывали христіанскую праведность на точномъ соблюденіи закона и отвергали ап. Павла и какъ апостола, и какъ христіанина. Но самые выдающіеся ученики Христа дали убѣдить себя, чему, можетъ быть, сильно содѣйствовали успѣхи апостола, и признали за язычниками право быть христіанами, не сдѣлавшись іудеями. Этотъ достовѣрный фактъ сильнѣе всего остального доказываетъ, что Христосъ въ личныхъ ученикахъ своихъ возбудилъ вѣру въ Себя, которая имъ была дороже всѣхъ отцовскихъ преданій. Но среди признавшихъ миссію ап. Павла были люди разныхъ оттѣнковъ въ зависимости отъ отношеній, которыя они устанавливали въ жизни и обществѣ къ христіанамъ изъ язычниковъ. Эти оттѣнки долго сохранялись.

Но если даже признать, что ап. Павелъ боролся за все христіанство, то надо сознаться, что и помимо его дѣятельности совершался переходъ первоначальныхъ формъ въ универсальныя (доказательствомъ можетъ служить римская община); его доводы не легко понимались и нерѣдко составляли трудно объяснимый контрастъ съ его окончательными цѣлями. Іудейство разсѣянія давно уже было окружено смѣшанной эллинской братіей, для которой особенныя, національныя формы ветхозавѣтной религіи почти не существовали (см. § 7.) Кромѣ того, это іудейство и для самихъ іудеевъ начало преобразовывать древнюю религію въ универсальную и духовную, не отклоняя, однако, ея формъ, которыя, напротивъ, считались важными откровеніями и символами (мистеріями). Какъ только Евангеліе было принято здѣсь, оно просто и почти моментально довершило процессъ одухотворенія древней религіи и сбросило старыя формы, какъ пелену, замѣняя ихъ, иногда немедленно, новыми (напр., обрѣзаніе означало обрѣзаніе сердца и вмѣстѣ съ тѣмъ крещеніе; суббота означала славное Царствіе Христа и т. д.). Внѣшнее отдѣленіе отъ синагоги и здѣсь опять доказываетъ силу и самосознаніе новаго ученія. Оно произошло скоро по причинѣ ненависти старовѣрныхъ іудеевъ; ему содѣйствовалъ апостолъ Павелъ, а разрушеніе Іерусалима положило конецъ всѣмъ еще сохранившимся неяснымъ отношеніямъ.

1. Ап. Павла безъ труда можно выставить вторымъ основателемъ и даже вообще основателемъ христіанства. Но такому изложенію можно противопоставить: 1) то, что рядомъ съ ап. Павломъ были и другіе, чувствовавшіе и мыслившіе подобно ему и выдвинувшіе личность и дѣянія Христа, какъ воплотившагося Сына Божія, въ центрѣ идеи спасенія; 2) что переживаніе воскресенія Христа можетъ быть разсматриваемо, какъ послѣдствіе несравнимаго впечатлѣнія Его личности, но что увѣренность въ Его воскресеніи необходимо должна была повести къ христоцентрическимъ убѣжденіямъ; 3) что Христосъ собственнымъ свидѣтельствомъ о себѣ, а въ заключеніе даже принятіемъ званія Мессіи подготовилъ эту оцѣнку своей личности и своей судьбы; 4) что возвѣщеніе Христа не лишено указаній на отпущеніе грѣховъ и предложеній присоединиться къ Нему, а это стало корнемъ представленій о спасеніи у ап. Павла и у другихъ. Если избрать достаточно высокую точку зрѣнія для оцѣнки Христа и ап. Павла, то мы убѣдимся, что ап. Павелъ понялъ Христа и продолжалъ Его дѣло. Объ ап. Павлѣ при этомъ надо судить по Рим., 8, I Коринѳ., 13 и тому подобнымъ мѣстамъ.

2. Также и въ посланіи къ евреямъ и въ писаніяхъ Іоанна Евангеліе носитъ печать строгой универсальности и духовности; оно выше не только буквы, но и религіи Ветхаго Завѣта. Оно и тутъ содержитъ ученіе о Христѣ, и ядро его составляетъ спасеніе черезъ Христа, добываемое вѣрой и таинствами. Образъ Христа въ четвертомъ Евангеліи является какъ бы синтезомъ синоптическаго и Павлова и все же онъ цѣленъ и единъ. Эллинизмъ тутъ, видимо, содѣйствовалъ, но не какъ метафизическая система, а какъ образъ мышленія, какъ сакраментальная мистика, растворенная въ вѣрѣ и познаніи. Но и здѣсь не легко выдѣлить эллинское. Понятіе о Логосѣ авторъ принялъ только для того, чтобы обнаружить въ Логосѣ Сына Божія, Іисуса Христа (ср. А. Harnack въ Zeitschrift für theologische Kritik, II). Тотъ самый авторъ, который написалъ «Прощальныя слова», восторгался (и при самомъ реалистичномъ пониманіи) чудомъ въ Канѣ! Эти совмѣщенія надо изучить, чтобы знать не только то, что тогда было возможно, но и то, что считалось важнѣйшимъ и величайшимъ (объясненіе дано у Іоан., 6). Четвертый евангелистъ, сильно занятый отраженіемъ іудейскихъ нападеній и проникнутый живымъ воздѣйствіемъ Христа,—высшій представитель синкретизма. Здѣсь такъ же, какъ и у ап. Павла, мистически-сакраментальныя представленія являются совершенно преобразованными и символизованными посредствомъ вѣры и познанія, но затѣмъ духовность и свѣтъ какъ будто теряются за мистическимъ реализмомъ. Въ концѣ концовъ суть заключается въ вѣрѣ, въ познаніи и въ духовномъ служеніи.

§ 6. Тогдашнее толкованіе Ветхаго Завѣта и значеніе іудейскихъ чаяній будущаго для древнѣйшихъ выраженій христіанскихъ благовѣствованій.

E. Schürer, «Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi», 3-е изд., 3 т, 1898 и сл.—F. Weber, «System der altsynagogalen paläst. Theologie», 1880.—A. Kuenen. «Volksreligion und Weltreligion», 1883.—J. Wellhausen, «Abriss der Geschichte Israels und Judas» (Skizzen und Vorarbeiten, 1887)—W. Bousset, «Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter», 1903.—L. Diestel, «Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche», 1869.

1. Хотя методъ мелочнаго толкованія, казуистическаго разбора Закона и мудрствованій надъ скрытымъ смысломъ пророчествъ былъ отвергнутъ Христомъ, если не непосредственно, то принципіально,—въ христіанской общинѣ все же продолжалъ дѣйствовать старый методъ школьной экзегезы и, прежде всего, лишенный историческаго значенія мѣстный методъ въ толкованіи Ветхаго Завѣта, а также аллегористика и хаггада; священный текстъ—а таковымъ считался Ветхій Завѣтъ—всегда при объясненіи его заставлялъ отвлекаться отъ исторической условности и толковать его соотвѣтственно наличнымъ требованіямъ. Особенно тамъ, гдѣ дѣло шло о доказательствѣ исполненія пророчествъ, т. е. о мессіанствѣ Христа, привычный способъ вліялъ и на толкованіе Ветхаго Завѣта и на представленіе о личности, судьбѣ и дѣятельности Христа. Подъ впечатлѣніемъ исторіи Христа, онъ многимъ ветхозавѣтнымъ текстамъ придавалъ чуждый имъ смыслъ и, съ другой стороны, обогащалъ жизнь Христа новыми фактами, останавливая вниманіе на частностяхъ, которыя часто и не существовали и рѣдко имѣли выдающееся значеніе.

2. Iудейско-апокалиптическая литература, процвѣтавшая со времени Антiоха Эпифана, не была изгнана изъ общинъ первыхъ приверженцевъ Евангелiя. Вѣдь и Евангелiе имѣло форму эсхатологическаго возвѣщенiя; поэтому она сохранялась, ревностно читалась, какъ разъясненiе обѣщанiй Христа, и даже продолжалась. Хотя содержанiе ея нѣсколько измѣнилось и личность Мессiи-Судьи вполнѣ опредѣлилась, но матерiально-земныя надежды ничуть не были упразднены. Фантазiя рисуетъ пестрыя картины, угрожающiя затмить простыя и строгiя изреченiя о неминуемомъ для всякаго судѣ и увлекающiя немало исповѣдующихъ Евангелiе въ суету и въ отвращенiе къ государству. Вслѣдствiе этого традицiя эсхатологическихъ рѣчей Христа становилась ненадежной, къ нимъ примѣшались совершенно чуждые имъ элементы, и дѣйствительныя цѣли христiанскаго направленiя жизни и упованiй стали шаткими и смутными.

3. Апокалиптическая литература, стоявшая отчасти подъ чуждымъ (вавилонскимъ, персидскимъ, эллинскимъ) влiянiемъ, а равно и техническая экзегеза и хаггада ввели массу миѳологiй (въ особенности ученiя объ ангелахъ) и аллегорiй въ христiанскiя общины. Для послѣдующаго времени самыми важными стали спекуляцiи о Мессiи, отчасти взятыя изъ толкованiй Ветхаго Завѣта и изъ апокалипсисовъ, отчасти же составленныя самостоятельно по методамъ, права которыхъ никто не оспаривалъ и примѣненiе которыхъ, казалось, укрѣпляло вѣру. Давно уже въ iудейской религiи всякому бытiю и становленiю было приписываемо существованiе въ знанiи Бога, но это представленiе, конечно, было въ дѣйствительности примѣняемо лишь къ цѣннымъ идеямъ. Развивающееся религiозное мышленiе распространило эти спекуляцiи, долженствовавшiя прославлять одного Бога, прежде всего и на личности, въ особенности на выдающiяся, и такимъ образомъ и Мессiи приписали предвѣчное бытiе, но лишь такое, въ силу котораго онъ въ земномъ своемъ проявленiи пребываетъ у Бога. Эллинскiя же представленiя о предвѣчномъ бытiи основывались на различенiи Бога и матерiи, духа и плоти. По нимъ предвѣченъ одинъ духъ, а ощущаемая, видимая природа составляетъ лишь обликъ, принимаемый имъ. Здѣсь дана была почва для идей о воплощенiи, о принятiи второй природы и т. д. Въ эпоху Христа эти эллинскiя представленiя уже влiяли на iудейскiя, и оба рода идей были такъ распространены, что даже самые выдающiеся христiанскiе учители переняли ихъ. Религiозное убѣжденiе (см. § 5, 2) въ томъ, что 1) основанiе Царствiя Божiя на землѣ и ниспосланiе Христа, какъ совершеннѣйшаго посредника, было рѣшено въ предвѣчное время и составляетъ главнѣйшую цѣль въ Божьихъ планахъ спасенiя, что 2) возвеличенный Христосъ занялъ подобающее Ему богоравное правящее положенiе, что 3) въ Христѣ открылся самъ Богъ и что Христосъ этимъ превосходитъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ посредниковъ и даже всѣ силы ангеловъ— это убѣжденiе, конечно, не безъ содѣйствiя эллинскаго мышленiя, вылилось въ утвержденiе, что Христосъ существовалъ предвѣчно, т. е. что въ немъ проявилось и воплотилось небесное, богоравное существо, бывшее древнѣе мiра, часть творческаго принципа. Религiозный корень этой спекуляцiи виденъ въ изреченiяхъ вродѣ I ап. Петра, 1, 20, выросшiя же изъ нихъ формы были очень различны, смотря по степени образованiя и знакомству съ апокалиптической теологiей или съ эллинской религiозной философiей, въ которой существа-посредники (прежде всего Логосъ) играли очень важную роль. Одинъ только авторъ четвертаго Евангелiя призналъ съ полной ясностью, что предвѣчный Христосъ долженъ быть понятъ, какъ Богъ, бывшiй въ началѣ у Бога; иначе подвергается опасности содержанiе и значенiе совершившагося въ Христѣ откровенiя Бога. Во многихъ кругахъ существовало, впрочемъ, и то воззрѣнiе, согласно которому Христосъ, будучи человѣкомъ (см. генеалогiи, варiантъ къ Лук. 3, 22, начало Ев. отъ св. Марка), былъ вдохновленъ на свое дѣло ниспосланiемъ ему Духа при крещенiи (а еще древнѣе представленiе, что Духъ снизошелъ къ Нему при Преображенiи, по исповѣди Петра); другiе же, ссылаясь на Исаiю, 7, видѣли основу Его божественнаго естества въ чудесномъ рожденiи отъ дѣвы. (Возникновенiе и распространенiе этого представленiя для насъ необъяснимы; ап. Павелъ его, кажется, не зналъ,

въ Евангеліе отъ Луки оно, должно быть, внесено впослѣдствіи; въ началѣ II вѣка оно уже сдѣлалось общимъ достояніемъ). Все же очень знаменателенъ тотъ фактъ, что всѣ учители, признавшіе въ христіанствѣ новую религію, приписывали Христу предвѣчное существованіе.

Прибавленіе. Указаніемъ на доказательства, почерпаемыя изъ пророчествъ, на тогдашнее толкованіе Ветхаго Завѣта, на апокалиптику и признанные методы спекуляціи, на внѣ-іудейскія вліянія (проникшія, однако, уже въ іудейство) невозможно объяснить всѣ новые моменты, встрѣчающіеся уже рано въ христіанскомъ возвѣщеніи. Древнѣйшія общины были полны энтузіазма, имѣли въ своей средѣ пророковъ и т. д. При такихъ условіяхъ въ исторіи всегда легко создаются факты (особенно важные, напр., вознесеніе Христа и его сошествіе въ адъ—понятно, въ связи съ пророчествами и іудео-гностическими миѳологемами). Нѣтъ никакой возможности указать заднимъ числомъ непосредственныя побужденія къ такимъ произведеніямъ, которымъ былъ положенъ конецъ, и то не полный, лишь составленіемъ новозавѣтнаго канона, или замѣной миѳологемъ аллегоріями. Гункель («Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.», 1903) объясняетъ рядъ такихъ проблемъ «религіозно-исторически», но при этомъ нѣсколько запутывается, считая нужнымъ отклонять простыя объясненія.

4. Въ эпоху Христа и апостоловъ іудейство уже не было простымъ явленіемъ. То, что называютъ разложеніемъ іудейства, было скорѣе, хотя и не всюду, разрушеніемъ ограниченій, обогащеніемъ, религіознымъ просвѣщеніемъ и одухотвореніемъ. Не одно эллинистическое іудейство находилось на пути развитія въ универсальную религію. По отношенію къ христіанству слѣдуетъ остановиться на слѣдующихъ моментахъ: 1) культъ храма и жертвоприношенія были дискредитированы не только дурными жрецами: сама религія переросла ихъ; 2) понятіе о Богѣ стало болѣе универсальнымъ и духовнымъ; 3) теологическія спекуляціи (о грѣхѣ и благодати, объ общемъ и индивидуальномъ грѣхѣ, о предопредѣленіи, о провидѣніи и т. д.) частью возникли, частью пріобрѣли большое значеніе и распространеніе; 4) рядомъ съ законнической мелочностью и моральной казуистикой появлялись попытки энергичной концентраціи закона въ главномъ его итогѣ; 5) черты будущаго мессіанскаго царства одухотворялись и получали нравственное обоснованіе; 6) вѣра въ индивидуальную загробную жизнь (рай и адъ) болѣе опредѣлялась и проникала глубже; 7) нѣкоторыми производился качественный разборъ Ветхаго Завѣта.

§ 7. Значеніе религіозныхъ воззрѣній и религіозной философіи эллинистическихъ іудеевъ для переработки Евангелія.

E. Schürer, указ. выше соч. и въ Sitz.-Ber. d. K. Preuss. Akad. d. W., 1897, стр. 200 и сл.—K. Siegfried, «Philo von Alexandrien», 1875.—P. Wendland (изд. Филона и др. работы).—Ch. Bigg, «The Christian Platonists of Alexandria», 1886.—M. Friedländer, «Geschichte der jüdischen Apologetik», 1903.—Работы Фрейденталя (Freudenthal въ «Hellenistische Studien») и Бернейса (Bernays).

1. Изъ сохранившихся остатковъ іудео-александрійской литературы (напомнимъ о Сивиллахъ и о Іосифѣ) и изъ широкой пропаганды іудейства въ греко-римскомъ мірѣ можно заключить, что въ разсѣяніи существовало іудейство, въ сознаніи котораго культъ и церемоніальные законы совершенно заслонялись монотеистическимъ почитаніемъ Бога, ученіями о добродѣтели и вѣрой въ будущее загробное воздаяніе. Даже обрѣзаніе не вездѣ требовалось отъ новообращенныхъ іудеевъ; довольствовались очищающимъ омовеніемъ. Іудейская религія казалась здѣсь переработанной въ общечеловѣческую мораль и въ монотеистическую космологію. Поэтому идея теократіи и мессіанскія надежды тутъ отступали на задній планъ. Послѣднія все же существуютъ; но пророчествами пользовались, главнымъ образомъ, для доказательства древности іудейскаго монотеизма, а идеи о грядущемъ исчерпывались ожиданіемъ гибели римской имперіи, сожженія міра и—что было главное—общаго возмездія. А специфически іудейскій характеръ

сохранился въ безусловномъ почитаніи Ветхаго Завѣта, на который смотрѣли, какъ на источникъ всякой мудрости (даже греческой философіи и всѣхъ проявленій истины не іудейскихъ религій). Многіе изъ просвѣщенныхъ строго соблюдали Законъ ради его символическаго значенія. Эти іудеи и обращенные ими греки образовали новое іудейство на основѣ стараго. Оно подготовило почву для христіанизаціи грековъ и для возникновенія великой, отрѣшившейся отъ Закона, церкви христіанъ изъ язычниковъ въ имперіи; оно развилось подъ вліяніемъ греческой культуры до, такъ сказать, міроваго гражданства на монотеистическомъ фонѣ. Какъ религія, оно освободилось отъ національныхъ формъ или ослабило ихъ и оказалось совершеннѣйшимъ выраженіемъ той «естественной религіи», которую открыла стоическая школа. Но въ той же мѣрѣ оно стало и моралистичнѣе и потеряло отчасти ту религіозную влiятельность, которою обладали пророки и псалмопѣвцы. Тѣсное сближеніе іудейства съ эллинистической религіозной философіей надо считать важнѣйшимъ прогрессомъ въ исторіи религіи и культуры; но у него не хватило силъ на прочныя религіозныя образованія. Творенія его претворились въ «христіанствѣ».

2. Главнымъ представителемъ іудео-александрійской религіозной философіи былъ Филонъ—совершеннѣйшій эллинъ и убѣжденнѣйшій іудей, развившій религіозную философію своего времени по направленію къ неоплатонизму и подготовившій христіанскую теологію, которая могла соперничать съ философіей. Филонъ соединялъ въ себѣ платоника со стоикомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и философа откровенія; онъ перенесъ окончательную цѣль въ область сверхразумнаго (находящееся выше всякаго естественнаго познанія познаніе Бога) и сообразно этому высшую силу—въ божественное откровеніе. Съ другой стороны, онъ, будучи ярымъ дуалистомъ (Богъ=духъ=благо, матерія=ничтожество, зло), разсматривалъ человѣческій духъ, какъ божественное начало, и создалъ посредника между Богомъ и сотвореннымъ духомъ, между природой и исторіей въ видѣ лично-безличнаго Логоса (Логосъ—міротворческая сила Бога, твореніе Бога, намѣстникъ Бога, синтезъ всѣхъ проявляющихся въ мірѣ логосовъ, идей); въ немъ онъ видѣлъ разъясненіе загадки религіи и міра, матеріей котораго все же оставалось ничтожество, зло. Его этическія предписанія, доходящія до единенія съ Богомъ черезъ богоданное познаніе, въ принципѣ носятъ строго аскетическій характеръ, хотя онъ цѣнилъ и положительныя добродѣтели, какъ относительныя. Добродѣтель есть освобожденіе отъ чувственности и она совершенствуется прикосновеніемъ божества. Это прикосновеніе стоитъ выше всякаго познанія, которому, однако, придается великое значеніе, какъ пути. Мышленіе о мірѣ зависитъ у Филона отъ потребности блаженства и покоя, которые стоятъ выше всякаго разума. Можно думать, что Филонъ потому былъ первымъ, выразившимъ ясно эту потребность съ точки зрѣнія философа, что онъ былъ не только эллиномъ, но и іудеемъ, проникшимся Ветхимъ Завѣтомъ; но синтезъ Мессіи и Логоса не находился еще въ его кругозорѣ.

3. Практическія основныя идеи александрійской религіозной философіи распространились—не равномѣрно, конечно—очень рано въ іудейско-христіанскихъ кругахъ разсѣянія и оттуда перешли и въ языческо-христіанскіе, или лучше сказать, почва была подготовлена тамъ, куда эти идеи проникали. Съ начала II вѣка философія самого Филона, спеціально ученіе о Логосѣ, какъ выраженіе единства религіи, природы и исторіи, а прежде всего его герменевтическія положенія, повліяли на христіанскихъ учителей. Системы Валентина и Оригена предполагаютъ систему Филона. Тонкій дуализмъ и искусство аллегористики («библейская алхимія») были приняты и учеными церкви: девизомъ научной христіанской теологіи стало нахожденіе духовнаго смысла священныхъ текстовъ, причемъ то принималось, то отвергалось буквальное ихъ значеніе; только на этомъ основаніи она и была возможна, такъ какъ она стремилась (не зная даже относительнаго мѣрила, примѣненіе котораго одно могло бы привести къ рѣшенію задачи) къ объединенію громаднаго и разнороднаго матеріала Ветхаго Завѣта съ Евангеліемъ и обоихъ

ихъ съ религіозной и научной культурой эллиновъ. Въ этомъ дѣлѣ Филонъ былъ мастеромъ; онъ первый, и въ самомъ значительномъ объемѣ, перелилъ новое вино въ старые мѣха,—способъ правильный по конечной своей цѣли, ибо исторія едина, но при детальномъ проведеніи онъ нерѣдко становился источникомъ ошибокъ, неправдивости и, наконецъ, полнаго ослѣпленія.

4. Александрійскую религіозную философію можно уже назвать «іудейскимъ гностицизмомъ»; но рядомъ съ этимъ гностицизмомъ было еще нѣсколько варіантовъ. Они далеко не исчерпываются системами ессеевъ (и ѳерапевтовъ?), или ученіями самарянъ и вышедшаго изъ ихъ среды Симона Мага. По іудейскимъ источникамъ (апокалиптическимъ и позднѣйшимъ іудейскимъ книгамъ), по посланію къ колоссянамъ, по псевдо-клементинамъ, по явленію элкесаитовъ и проч. можно заключить, что въ I вѣкѣ существовалъ многовидный іудейскій гностицизмъ, на который повліяли не столько эллинскія, сколько азіатскія культовыя спекуляціи и миѳологемы. Но наше знаніе тутъ слишкомъ отрывочно, и поэтому до сихъ поръ нельзя судить, воздѣйствовалъ ли этотъ гностицизмъ вначалѣ на ядро христіанства въ такой мѣрѣ, чтобы этимъ объяснялись общехристіанскія явленія культа, ученія, организаціи и т. д.

«Необъяснимость» нѣкоторыхъ древнѣйшихъ явленій (какъ, напр., крещенія и причастія, какъ таинствъ) не можетъ быть устранена ссылкой на вліяніе какой-нибудь нарочито изобрѣтаемой іудейской (или даже языческой) секты; она достаточно освѣщается указаніемъ на общую степень развитія, на которой находилась тогдашняя восточная религія.

§ 8. Религіозное настроеніе грековъ и римлянъ въ первые два вѣка и греко-римская религіозная философія.

G. Boissier, «La réligion Romaine d'Auguste aux Antonins», 2 т. 1874.—J. Réville «La réligion à Rome sous les Sévères», 1886 (нѣм. пер. G. Krüger, 1888).—G. Friedländer, «Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine», 3 т., 5-е изд.—J. Marquardt, «Römische Staatsverwaltung», 3 т. 1878.—Leop. Schmidt, «Die Ethik der alter Griechen», 2 т. 1882.—M. Heinze, «Die Lehre vom Logos», 1872.—A. Aall, «Geschichte der Logosidee», 2 т. 1896—99.—F. Cumont, «Die Mysterien des Mithra», нѣм. пер. G. Gehrich 1903.—R. Hirzel, «Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften», 3 ч. 1877 и сл.—E. Hatch, «The influence of Greec ideas and usages upon the Christian church», 1890 (нѣм. пер. E. Preuschen 1892).—G. Anrich, «Das antike Mysterienwesen», 1894.—G. Wobbermin, «Religionsgeschichtliche Studien», 1896.—R. Reitzenstein, «Poimandres», 1904.—Guiraud, «Les assemblées provinciales dans l'empire Romain», 1887.—Kraschennikoff, «Die Einführung des provincialen Kaiserkultus im römischen Westen» (Philologus, т. 53, стр. 147 и сл.).—O. Hirschfeld, «Zur Geschichte des Römischen Kaiserkultus» (Sitz.-Ber. d. K. Preuss. Akad. d. W., 1888, 19 Juli).—Büchner, «De neocoria», 1888.—E. Norden, «Die antike Kunstprosa», 2 т. 1898.—Руководства по исторіи философіи Целлера (Zeller), Эрдмана (Erdmann), Ибервега (Ueberweg), Штрюмпеля (Strümpell), Виндельбанда (Winbelband) и др.—Исторія античныхъ религій Роберта (Robert), Штенгеля (Stengel), Виссовы (Wissowa) и др.—P. Wendland, «Christenthum und Hellenismus in ihren litterarischen Beziehungen», 1902.—A. Harnack. «Geschichte der Mission u. s. w. in den drei ersten Jahrhunderten», 1902.

1. Послѣ того какъ въ эпоху Цицерона и Августа народная религія и вообще религіозныя настроенія совсѣмъ почти исчезли въ образованныхъ кругахъ—къ концу I вѣка въ греко-римскомъ мірѣ замѣчается новое оживленіе религіозной мысли, охватывающее всѣ слои общества и усиливающееся съ средины II вѣка съ каждымъ десятилѣтіемъ. Параллельно съ нимъ шли небезуспѣшныя попытки возстановленія древнихъ національныхъ культовъ, религіозныхъ обрядовъ, прорицалищъ и т. д. Но новыя религіозныя потребности времени не нашли себѣ сильнаго и яснаго выраженія въ этихъ попыткахъ, которыя отчасти дѣлались свыше и искусственнымъ образомъ. Соотвѣтственно совершенно измѣнившимся условіямъ (смѣшенію народовъ и ихъ общенію, упадку

древнихъ республиканскихъ порядковъ, подраздѣленій и сословій, монархіи и абсолютизму, соціальнымъ кризисамъ и пауперизму, вліянію философіи на религію, нравственность и право, идеѣ о міровомъ гражданствѣ и о правѣ человѣка, вторженію восточныхъ культовъ, познанію міра и пресыщенію имъ) эти потребности искали новыхъ формъ удовлетворенія. Изъ упадка политическихъ культовъ и изъ синкретизма подъ вліяніемъ философіи развилось расположеніе къ монотеизму. Религія и индивидуальная нравственность стали другъ къ другу ближе: одухотворенію культовъ, облагораживанію человѣка, идеѣ нравственной личности, совѣсти, чистоты, покаянія и искупленія было придано важное значеніе, искали внутреннихъ сношеній съ божествомъ, явилось желаніе откровенія (аскеза и таинственныхъ обрядовъ, какъ средства пріобщенія къ божеству), безпечальной вѣчной жизни на томъ свѣтѣ (обожествленія); земная жизнь казалась призрачной.

Если во II вѣкѣ болѣе выдвигалось моралистическое направленіе, то въ III выступало впередъ религіозное, жажда жизни. При этомъ политеизмъ не былъ побѣжденъ, но лишь отодвинутъ на второй планъ, гдѣ онъ процвѣталъ не хуже прежняго. Numen supremum проявляло свою полноту въ тысячѣ разнообразныхъ формъ (божества второго порядка), какъ въ восходящихъ (обожествленіе, культъ императоровъ, «dominus ac deus noster») такъ и въ нисходящихъ (проявленія въ природѣ и въ исторіи). Сама душа—существо неземное; развивается идеалъ совершеннаго человѣка и наставника (спасителя). Но всѣ эти новыя идеи отчасти скрываются подъ старыми формами культа, поддерживаемыми или возстановляемыми государствомъ и благочестивыми людьми; онѣ лишь ощупью искали новыхъ выраженій; и мудрецу, и скептику, и благочестивому человѣку, и патріоту приходилось капитулировать передъ древними преданіями культа.

2. Для развитія новыхъ формъ въ области религіи имѣло громадное значеніе, съ одной стороны, существованіе ассоціацій, а съ другой—образованіе монархической всемірной римской имперіи. И то и другое порождаетъ идею всемірнаго гражданства; кромѣ того, въ первыхъ практикуется соціальная помощь, а во второмъ осуществляется объединеніе человѣчества и нейтрализація націй. Церковь шагъ за шагомъ присвоила себѣ великій аппаратъ римской міровой имперіи, видя, по всей вѣроятности, въ ея организаціи отраженіе божественнаго управленія.

3. Главнѣйшимъ факторомъ переворота въ религіозно-нравственныхъ настроеніяхъ была, можетъ быть, философія, выдвинувшая и усовершенствовавшая этику почти во всѣхъ своихъ школахъ. Исходя изъ началъ стоицизма, Посидоній, Сенека, Эпиктетъ и Маркъ Аврелій,—а люди, подобные Плутарху, исходя изъ платонизма,—дошли до этическихъ воззрѣній, которыя, при всей неясности въ принципѣ (познаніе, покорность, упованіе), въ частностяхъ едва ли могутъ быть превзойдены. Всѣ они сходятся въ оцѣнкѣ души. У нѣкоторыхъ ясно проявляется религіозное настроеніе, исканіе божественной помощи, спасенія и вѣчной жизни; замѣтнѣе всего это у неоплатониковъ и предшественниковъ ихъ во II вѣкѣ. Главныя черты этого направленія—дуалистическое противопоставленіе божественнаго и земного, абстрактное понятіе о Богѣ, утвержденіе, что Богъ непознаваемъ, скептическое отношеніе къ опыту чувствъ, недовѣріе къ силѣ разума вмѣстѣ съ горячей готовностью изслѣдовать вещи и использовать плоды совершенной уже научной работы, далѣе—требованіе освобожденія отъ чувственности посредствомъ аскеза, потребность авторитета, вѣра въ откровеніе свыше и сплоченіе религіи, науки и миѳологіи. Люди уже начинаютъ узаконять религіозныя фантазіи въ области философіи, возвращаясь къ миѳамъ, какъ къ сосудамъ глубочайшей мудрости (романтизмъ). Подготовившаяся, такимъ образомъ, теософическая философія представляется съ точки зрѣнія естественныхъ наукъ и просвѣщенія регрессомъ (но не во всѣхъ отношеніяхъ: неоплатоническая психологія, напр., много выше стоической); но она была выраженіемъ болѣе глубокихъ религіозныхъ потребностей и цѣннаго самопознанія. Внутренняя жизнь со всѣми ея чаяніями, надеждами и стремле-

піями становится исходной точкой мышленія о мірѣ. Идеи о божественномъ, милостивомъ провидѣніи, о единеніи всего человѣчества, о всеобщей братской любви, о необходимости прощенія зла, снисходительнаго терпѣнія, о признаніи собственныхъ недостатковъ—всѣ эти идеи, не въ полномъ совершенствѣ, конечно, чрезъ посредство греческой философіи сдѣлались такимъ же достояніемъ широкихъ круговъ, какъ и убѣжденіе о врожденной грѣховности, и потребность спасенія, и оцѣнка человѣческой души, находящей себѣ покой лишь въ Богѣ. Но недоставало положительнаго откровенія, широкой, удовлетворяющей запросы религіозной общины, мощнаго религіознаго генія, недоставало такого пониманія исторіи, которое могло бы замѣнить потерявшую значеніе исторію политическую; не было увѣренности, и поэтому не прекращалось колебаніе между страхомъ передъ божествомъ и поклоненіемъ передъ природой. Не было силы, способной овладѣть людьми, низвергнуть идоловъ и разрушить старое. Все же Евангеліе соединилось съ этой философіей, представляющей высшее достояніе времени, и стадіи церковной исторіи догматовъ соотвѣтствуютъ въ первые пять вѣковъ стадіямъ эллинской религіозной философіи той же эпохи.

1. Особенно поучительны изслѣдованія о содержаніи и объемѣ словъ «Богъ» и «обожествленіе» въ первые три вѣка, потому что чрезъ это мы знакомимся съ разнообразіемъ и эластичностью религіозныхъ чувствъ и спекуляцій.

2. Римская религія, собственно говоря, ничего не могла дать христіанству; но формальныя понятія ея о преданіи, преемственности, законности и дисциплинѣ, господствующія, впрочемъ, во всей римской жизни, имѣли для него великое значеніе.

3. Во всей имперіи у христіанства не было дѣйствительной и опасной соперницы въ лицѣ какой-нибудь отдѣльной религіи, даже религіи Изиды или Митры не могли считаться таковыми (самой опасной соперницей осталась бы іудейская религія, еслибъ она сама себѣ не преградила пути, вслѣдствіе своего внутренняго развитія, и если бы она не была убита разрушеніемъ храма и разсѣяніемъ іудейской народности). Отдѣльныя религіи въ этой борьбѣ играли лишь роль частицъ общей силы. Полюсами этой общей языческо-религіозной силы надо считать, съ одной стороны, культъ императоровъ (политическая религія), а съ другой, романтически-идеалистическую философію; опорой послѣдней была исторія, т.-е. греко-римская культура. Эту культуру христіанство не могло, конечно, преодолѣть, а должно было такъ или иначе слиться съ ней. Еще съ философіей оно могло мириться, хотя и между ними оставались непреодолимыя преграды. Неоплатоническая философія, представлявшаяся раньше союзникомъ, стала мало-по-малу серьезнѣйшимъ противникомъ церкви, такъ какъ въ ней олицетворялась послѣдняя фаза эллинизма, т.-е. всей греческой культуры.

4. Почти всѣ элементы, совмѣстное воздѣйствіе которыхъ мы называемъ католицизмомъ, уже существовали въ апостольскую эпоху (вѣдь и гностицизмъ иИриней могутъ быть выведены изъ элементовъ ученія апостола Павла). Но самъ католицизмъ не появлялся еще; нигдѣ еще не было твердаго построенія—ни въ ученіи, ни въ практикѣ культа, ни въ организаціи цѣлаго, ни въ дисциплинѣ. Также недоставало и рѣзкой исключительности и—хотя авторитеты уже имѣлись—священническаго авторитета. А такъ называемый ортодоксальный протестантизмъ вообще не можетъ быть сопоставленъ съ первобытнымъ христіанствомъ, такъ какъ церковное его проявленіе не можетъ быть отдѣлено отъ католицизма, протестомъ противъ котораго онъ былъ. Одинъ только свободный протестантизмъ допускаетъ сравненіе съ ядромъ проповѣди Христа и съ идеями апостола Павла о религіозной этикѣ.

Какъ введеніе для изученія исторіи догматовъ, можно рекомендовать, кромѣ вышепереименованной литературы и изученія Септуагинты и Новаго Завѣта, слѣдующія книги: «Die Apokalypse Esra» (4 Buch Esra, изд. F. Fritzsche, «Libri apocr. Vet. Test.», 1871, нѣм. пер. Gunkel.), «Die Psalmen Salomo's» (указ. выше), «Die Pirke Aboth» (изд. H. Strack 1882), «Die sibyllinischen Orakel» (изд. Geffcken 1902), сочиненія Филона, особенно его толкованія книги Бытія, Сенеки, Плутарха, Эпикура и Марка Арвелія.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.
ВОЗНИКНОВЕНІЕ ЦЕРКОВНАГО ДОГМАТА.

КНИГА ПЕРВАЯ.
Подготовительный періодъ.

ГЛАВА I.
Историческая оріентировка.

§ 9.

P. Wernle, см. § 5. — F. Overbeck, «Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur» (Hist. Zeitschr., N. F. XII, стр. 517 и сл.). - R. Sohm, «Kirchenrecht», I, 1892.

Первый вѣкъ существованія языческо-христіанскихъ общинъ характеризуется: 1) быстрой убылью іудейскаго христіанства; 2) религіознымъ энтузіазмомъ («духомъ» — спеціально харизматическимъ ученіемъ; вѣдь и гностики почти всѣ были энтузіастами); 3) силой упованія на грядущее время (хиліазмъ); 4) строгой нравственностью въ духѣ заповѣдей Господа; 5) разнообразіемъ и свободой въ выраженіи вѣры на основаніи утвердившихся таинствъ, опредѣленныхъ, но поддающихся различному толкованію формулъ и все обогащающагося преданія; 6) отсутствіемъ единаго, ясно очерченнаго, безпрекословно примѣнимаго внѣшняго авторитета въ общинахъ (авторитетами считаются Ветхій Завѣтъ, «ученіе Господа» въ апостольскомъ преданіи и животворящій, проявляющійся отчасти ощутительно святой духъ); 7) отсутствіемъ политической связи между отдѣльными общинами (каждая экклезія сама по себѣ представляетъ законченное изображеніе и осуществленіе всей небесной церкви) и твердой, но предоставляющей извѣстный просторъ для отдѣльной личности, организаціей; 8) своеобразнымъ писательствомъ, выступающимъ съ наивысшими притязаніями и создающимъ даже факты; 9) воспроизведеніемъ отдѣльныхъ изреченій и разсужденій апостольскихъ учителей при неясномъ пониманіи ихъ; 10) возникновеніемъ направленій, старающихся ускорить начатый съ самаго возникновенія процессъ сліянія Евангелія съ духовными и религіозными интересами времени (съ эллинизмомъ), а также и начинаніями, имѣющими цѣлью оторвать Евангеліе отъ его почвы и подвести подъ него совершенно чуждыя ему представленія. Между послѣдними главное мѣсто занимаетъ (эллинское) представленіе о томъ, что познаніе не есть (харизматическій) придатокъ вѣры, а совпадаетъ съ существомъ самой вѣры.

ГЛАВА II.

Воззрѣнія, общія всѣмъ христіанамъ, и отношеніе къ іудейству.

§ 10.

У наибольшаго числа христіанъ существовали общія воззрѣнія; это доказывается, между прочимъ, фактомъ лишь постепеннаго выдѣленія гностицизма. Убѣжденіе въ томъ, что они познали всевышняго Бога, сознаніе отвѣтственности передъ Нимъ, упованіе на Христа и на дарованное Имъ спасеніе (пріобрѣтаемое крещеніемъ), непоколебимыя надежды на вѣчную жизнь, мощное возвышеніе надъ міромъ—вотъ элементы, составлявшіе основное настроеніе. Опредѣленіе христіанства, данное Іустиномъ (у Евсевія, ист. церкви, IV, 17, 10), какъ «школы божественной добродѣтели», было, навѣрно, одобрено всякимъ христіаниномъ, и точно также авторъ дѣяній св. Θеклы выражаетъ общее воззрѣніе, когда онъ (гл. 5, 7) «слово Христа» отожествляетъ со «словомъ о воздержаніи и воскресеніи». Въ частностяхъ можно указать на слѣдующіе пункты:

1. Будучи основано на откровеніи, Евангеліе есть достовѣрное проявленіе всевышняго Бога, и спасеніе пріобрѣтается лишь вѣрой въ это откровеніе.

2. Главное содержаніе этого откровенія составляетъ духовный монотеизмъ, возвѣщеніе о воскресеніи изъ мертвыхъ и о вѣчной жизни, а также проповѣдь нравственной чистоты и воздержанія на основаніи покаянія передъ Богомъ и даруемаго единожды полнаго очищенія (въ крещеніи) съ разсчетомъ на предстоящее воздаяніе за добро и зло.

3. Это откровеніе дано черезъ Іисуса Христа—ниспосланнаго «въ концѣ времени» Спасителя, состоящаго въ особенной, исключительной связи съ самимъ Богомъ (сравнительно часто употребляемое въ древнѣйшее время и многозначущее слово παῖς θεοῦ). Онъ—Спаситель (σωτήρ), такъ какъ Онъ принесъ полное познаніе Бога и даръ вѣчной жизни («познаніе» и «жизнь», а также «познаніе жизни», выражающія сумму Евангелія; см. молитвы при причастіи въ «Ученіи апостоловъ», гл. 9 и 10: «Благодаримъ Тебя, Отецъ нашъ, за жизнь и знаніе, которому Ты пріобщилъ насъ черезъ Іисуса, сына Твоего»). Но, кромѣ того, онъ—образецъ всей нравственной добродѣтели, законодатель и законъ совершенной жизни и еще побѣдитель демоновъ и судья міра.

4. Добродѣтель есть воздержаніе (т.-е. отреченіе отъ благъ земли, гдѣ христіанинъ чужой, гдѣ онъ ждетъ лишь гибели) и братская любовь. (Въ силу рефлексіи тутъ происходитъ явное отступленіе отъ словъ Христа, и потому у древнѣйшихъ языческо-христіанскихъ общинъ братская любовь стоитъ уже ниже аскетическаго соблюденія добродѣтели; Кельсъ (у Ориг. «Contra Celsum», V, 59) изъ устъ всѣхъ христіанъ слышалъ слова: «для меня міръ распятъ, какъ и я для него», а не зовъ: «любите братьевъ».

5. Благовѣствованіе о Христѣ поручено избраннымъ мужамъ, апостоламъ, или одному изъ нихъ: въ ихъ проповѣди представлена проповѣдь самого Христа. А затѣмъ Божій духъ дѣйствуетъ въ «святыхъ» своими дарами и пробуждаетъ еще особыхъ «пророковъ и учителей», которые получаютъ сообщенія для назиданія другихъ и предписаніямъ которыхъ надо подчиняться.

6. Христіанское богослуженіе состоитъ въ духовномъ жертвоприношеніи безъ церемоній и безъ устава; цѣнность священнодѣйствій и таинствъ заключается въ сообщеніи духовныхъ благъ («Ученіе», 10: «намъ же Ты даровалъ, Господи, духовную пищу и питье и жизнь вѣчную черезъ Сына Твоего»).

7. Границы, раздѣляющія людей въ отношеніи пола, возраста, образованія, націи, исчезаютъ для христіанъ, какъ таковыхъ; христіанская община основана на божественномъ

избранія и организована соотвѣтственно дарамъ духа; о мотивахъ избранія мнѣнія были различны.

8. Такъ какъ христіанство единственная истинная религія и отнюдь не національная, а дана, напротивъ, всему человѣчеству или ядру его, то изъ этого слѣдуетъ, что оно ничего общаго не можетъ имѣть съ іудейскимъ народомъ и съ его тогдашнимъ культомъ. Іудейскій народъ въ то время не состоитъ въ отношеніяхъ благодати къ тому Богу, откровеніе Котораго дано черезъ Іисуса Христа; состоялъ ли онъ раньше въ таковыхъ, это подлежало сомнѣнію (ср. здѣсь, напр., одинаковое и все же совершенно различное положеніе Маркіона, ученика Валентина—Птолемея, автора посланія Варнавы, Аристида и Іустина), но несомнѣнно было то, что теперь онъ отверженъ Богомъ и что всѣ откровенія Бога, если только таковыя были въ до-христіанскую эпоху (большинство допускало ихъ и считало Ветхій Завѣтъ священнымъ писаніемъ) имѣли цѣлью лишь избраніе «новаго народа» и подготовленіе Божьяго откровенія черезъ Сына Его.

ГЛАВА III.

Общая вѣра великихъ церквей и начала познанія въ христіанствѣ языческаго происхожденія съ зачатками католицизма.

§ 11.

«Сочиненія апостольскихъ мужей» (изд. Gebhardt, Harnack и Zahn, 1876 и сл.).—«Ученіе 12 апостоловъ»=Didache (изд. A. Harnack, 1884).—Отрывки такъ назыв. Kerygma Petri и другихъ потерянныхъ старинныхъ сочиненій (ср. A. Hilgenfeld, «Nov. Test. extra can. recept. fasc.» 4-е изд. II, 1884).—Заключенія изъ сочиненій апологетовъ II в., изъ Иринея и Климента александрійскаго. Также и отрывками гностиковъ можно пользоваться, но съ осторожностью, а съ другой стороны и посланіями ап. Павла, особ. I и II къ Коринѳянамъ (ср. G. Heinrici, «Kommentar» II, стр. 557 и сл.).—A. Ritschl, «Entstehung der altkatholischen Kirche», 2-е изд., 1857.—M. v. Engelhardt, «Das Christenthum Justin's» 1878.—O. Pfleiderer, «Das Urchristenthum», 2-е изд., 1902.—G. Heinrici, «Das Urchristenthum», 1902.—H. Weinel, «Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter», 1899.—P. Wernle, см. § 5.—F. Loofs, ст. «Christologie» въ Real-Encycl. f. pr. Th. u K., 3-е изд.—J. Bornemann, «Die Taufe Christi durch Johannes», 1896.—Объ апостольскихъ мужахъ къ I Климента: R. Lipsius, J. B. Lightfoot, W. Wrede; къ II Климента: A. Harnack in Z. K. G., I, 1877; къ Варнавѣ J. Müller; къ Ермѣ Th. Zahn, E. Hückstädt, A. Link; къ Игнатію и Поликарпу: J. B. Lightfoot, Th. Zahn, E. v. d. Goltz; къ Symb. apost.: A. Harnack въ Real-Enc., 3-е изд. и у L. Hahn, «Bibliothek der Symbole», 3-е изд., 1897.—F. Kattenbusch, «Das apostolische Symbol», 2 т. 1894, 1900.—A. Harnack, «Geschichte der altchristlichen Litteratur» I, 1, 2, II, 1, 2, 1893—1904.—G. Krüger, «Geschichte der altchristlicher Litteratur», 1895.—E. Hennecke, «Die Apokryphen des N. T.», нѣм. пер. съ комм., 2 т., 1903 и сл.—R. Knopf, «Das Nachapostolische Zeitalter», 1905.

1. Общины и церковь. И по размѣрамъ и по значенію корень христіанства былъ образованъ сплоченными въ организованныя общины людьми, исповѣдующими Евангеліе, признающими Ветхій Завѣтъ божественнымъ документомъ откровенія, а Евангельское преданіе—обращеннымъ ко всѣмъ благовѣстіемъ, и соблюдающими его въ чистотѣ, твердости и безъ сознательныхъ измѣненій. Каждой общинѣ надлежало быть отраженіемъ святой Божьей церкви, находящейся на небесахъ и посылающей своихъ членовъ на землю; это достигалось силой вѣры, твердостью надежды, священнымъ строемъ жизни, любовью и миромъ; кромѣ того, она чистотой жизни и дѣятельной братской любовью должна была служить примѣромъ для «внѣ ся стоящихъ», т.-е. для чуждаго ей міра. Въ недавно открытомъ «Ученіи апостоловъ» (отчасти и въ апологіи Аристида) мы ясно видимъ кругъ интересовъ тѣхъ общинъ, которыя еще не подверглись вліянію философіи. Онѣ чувствовали себя чужими на землѣ, ждали пришествія Христа, внушали необходимость чистой

жизни («Два пути», зависимость правилъ нравственности отъ іудейско-александрійской гномики и отъ нагорной проповѣди) и сознавали себя, безъ всякаго политическаго союза, причастными новому и вмѣстѣ съ тѣмъ древнѣйшему творенію, т.-е. церкви, истинной Евѣ, подругѣ небеснаго Христа (Посл. Петра къ Якову, 1; Тертулл. Apolog., 39; II Clem., 14; такія же мысли и у Ермы: ради церкви былъ созданъ міръ, церковь же трансцендентная духовная величина; поскольку человѣкъ принадлежитъ ей, онъ уже не находится въ семъ мірѣ. Ср. Валентина у Клим. алекс. Strom., V, 6, 25).

2. Основы вѣры, т.-е. признаніе единаго Бога (Ерма, Mandat., 1, формулирустъ только монотеизмъ), Іисуса, ниспосланнаго Богомъ, какъ спасителя и вождя вѣчной жизни (а также и святого Духа), образовали Ветхій Завѣтъ, съ христіанскимъ толкованіемъ, апокалипсисы и все разростающіяся преданія о Христѣ (съ одной стороны — этическія и эсхатологическія изреченія Господа, съ другой—извѣстія о жизни Его). Теологіей служили доказательства по пророчествамъ. Рядомъ съ этимъ уже рано составлялись краткія формулы исповѣданія («преданіе», «возвѣщеніе», «ученіе», «вѣра», «канонъ вѣры»).

Римская община, по всей вѣроятности, около 150 г., составила и употребляла при крещеніи употребляемую нынѣ формулу. Все преданія о Христѣ, обѣщанномъ въ Ветхомъ Завѣтѣ (въ пра-Евангеліи), были сведены къ единогласному свидѣтельству двѣнадцати апостоловъ. Возникновеніе этой инстанціи, въ которой даны начала католическаго понятія о преданіи, исторически необъяснимо и покоится, по крайней мѣрѣ, отчасти, на апріорномъ заключеніи. Рядомъ съ ней стоятъ посланія ап. Павла безъ видимой связи, далеко распространенныя и извѣстныя. «Единогласное свидѣтельство» апостоловъ и ученіе Христа почти вполнѣ отожествлялись—и это отожествленіе, основанное на правильномъ познаніи, что апостольское свидѣтельство дополняетъ проповѣдь Христа и ради этого необходимо, положило начало самымъ серьезнымъ конфликтамъ послѣдующаго времени.

Предположеніе (Лоофса), будто римскій символъ вѣры мало-азіатскаго происхожденія, или что на ряду съ нимъ имѣлись формулы одинаковой и даже большей древности, не можетъ быть опровергнуто съ увѣренностью, но еще менѣе можетъ быть доказано. Можно лишь доказать, что христологическая часть римскаго символа вѣры развилась изъ древнихъ формулъ, или имѣетъ множество древнихъ параллелей.—Предположеніе, что римскій символъ вѣры выросъ изъ борьбы противъ Маркіона (Mc. Giffert, G. Krüger), опровергается тѣмъ фактомъ, что въ немъ нѣтъ ничего специфически антимаркіонскаго (даже не говорится о томъ, что Богъ говорилъ устами пророковъ), что онъ можетъ быть использованъ противъ Маркіона лишь съ помощью (правда послѣдовательныхъ) толкованій. По regulae fidei Иринея и Тертулліана можно узнать, какъ гласилъ бы символъ вѣры, если бы онъ былъ составленъ съ полемическими намѣреніями противъ гностицизма и Маркіона.—А. Зееберг. («Der Katechismus der Urchristenheit», 1903) хотѣлъ доказать, что уже въ апостольскую эпоху существовалъ катихизисъ (догматическій и этическій), по которому учили и ап. Павелъ и остальные миссіонеры. Онъ доказываетъ свое положеніе сопоставленіемъ всего того, что въ Новомъ Завѣтѣ и въ послѣапостольской литературѣ носитъ формальный характеръ, и указываетъ на то, что это все вмѣстѣ составляетъ одно цѣлое. Но и это опровергается тѣмъ фактомъ, что въ то время и на умъ не могъ притти такой катихизисъ и что еслибъ онъ существовалъ, то онъ яснѣе бы чувствовался и не погибъ бы никогда.

3. Главными элементами христіанства были: 1) вѣра въ Бога—Господа и въ Сына, на основаніи пророчествъ и засвидѣтельствованнаго апостолами ученія Господа; 2) дисциплина, соотвѣтствующая слову Господню; 3) таинство крещенія, дарующее спасеніе отдѣльнымъ лицамъ; 4) общая молитвенная жертва, достигающая высшаго предѣла въ причастіи, гдѣ святые дары, какъ чувственно-сверхъестественное благо, умножаютъ познаніе и таинственнымъ образомъ пріобщаютъ вѣчной жизни; 5) твердая надежда на скоро грядущее великое царствіе Христа. Познанія вѣры были самыя разнообразныя; законченнаго ученія вѣры еще не существовало; фантазіи, спекуляціи и остроумному

толкованію Ветхаго Завѣта предоставляется широчайшій просторъ, такъ какъ духъ не долженъ былъ быть притѣсняемъ. Варнава (Посл. 16, 9) еще допускаетъ различія между «словомъ Господнимъ» и «мудростью, знаніемъ» (также и Ерма). Все, что община познала о Богѣ и о Христѣ, выражалось въ молитвахъ культа; и требованіе отреченія отъ міра съ разсчетомъ на загробную жизнь было практической стороной самой вѣры. Пониманіе спасенія группировалось вокругъ двухъ центровъ, мало между собою связанныхъ и привлекающихъ, съ одной стороны, настроеніе и фантазію, съ другой—строгое мышленіе. Однимъ спасеніе представлялось, какъ грядущее славное **Царствіе** Христа, обѣщающее праведнымъ время радостей на землѣ (были заимствованы даже чувственныя іудейскія представленія изъ апокалипсисовъ; хиліазмъ; отсюда начался интересъ къ воскрешенію **плоти**). Другіе видѣли спасеніе въ безусловномъ и полномъ **познаніи** Бога (и міра), данномъ въ противовѣсъ къ языческимъ лжеученіямъ, и въ этомъ познаніи для нихъ заключалось твердое упованіе (вѣра) на даръ **жизни** и всевозможныхъ благъ (воскрешенію плоти тутъ не придавалось столько значенія). Общинѣ, поскольку она составляетъ общину святыхъ, уже даны блага отпущенія грѣховъ и праведности. Но цѣнности обоихъ этихъ благъ угрожаетъ **моралистическое** разсужденіе, по которому вѣчная жизнь представляетъ награду и возмездіе за совершенную, нравственную жизнь, избранную и проведенную собственными силами. Мысль, что безгрѣшность покоится на нравственномъ возрожденіи, совершаемомъ въ крещеніи, все еще дѣйствительна (см. главнымъ образомъ Варнаву), но ей отовсюду угрожаетъ опасность быть вытѣсненной другою, по которой нѣтъ иного блага, кромѣ дарованнаго познанія и обѣщанной въ будущемъ (присвоенной уже посредствомъ таинства) вѣчной жизни, а есть сумма обязательствъ, въ которыхъ Евангеліе представляется **новымъ закономъ** (аскетической святости и любви). Христіанизированіе Ветхаго Завѣта поддерживало это эллинское пониманіе. Хотя все еще существовала идея, что Евангеліе, представляя собою «законъ», содержитъ и дарованное благо («законы безъ ярма необходимости», Варнава; «законъ свободы», Яковъ; «Христосъ самъ законъ», Ерма), но это представленіе всегда было шаткимъ и постепенно оно совсѣмъ исчезло. Сосредоточеніе Евангелія въ понятіяхъ «знаніе», «возвѣщеніе», «законъ» казалось столь же яснымъ, сколь и исчерпывающимъ, и, во всякомъ случаѣ, слѣдовало сохранить «вѣру», сказывающуюся какъ въ познаніи, такъ и въ упованіи и послушаніи, но бывшую собственно «увѣренностью избранія», чѣмъ-то предварительнымъ, такъ какъ спасеніе (въ смыслѣ и Царствія Божія и вѣчной жизни)—дѣло будущаго.

Въ надеждѣ на Царство благо представляется осуществляющимся для всей **общины**, а при моралистически-гностическомъ толкованіи оно является благомъ индивидуальнымъ, при которомъ награда и кара представляются координированными. Моралистическій взглядъ на грѣхъ, прощеніе и справедливость отступаетъ у Климента, Варнавы и Поликарпа на задній планъ передъ формулами ап. Павла; но неувѣренность, съ которой онѣ воспроизводятся (см. въ особ. I Климента, 10 и сл. и въ иныхъ мѣстахъ) показываетъ, что онѣ не вполнѣ поняты. У Ермы и II Климента отпущеніе грѣховъ послѣ крещенія основано на добровольномъ покаяніи.

Сильно распространенное представленіе о томъ, что тяжкіе грѣхи крещенымъ не могутъ быть отпущены внутри церкви (развѣ только на основаніи особеннаго божественнаго разрѣшенія), а къ легкимъ должно относиться снисходительно—доказываютъ полный переходъ къ морализму, прикрытому покамѣстъ апокалиптическимъ энтузіазмомъ.

4. **Ветхій Завѣтъ, разсматриваемый, какъ источникъ познанія вѣры**, служилъ: 1) развитію монотеистической космологіи; 2) изложенію доказательства по пророчествамъ (это доказательство составляло вмѣстѣ съ космологіей «теологію») и древности христіанства («древнѣе міра»); 3) обоснованію (per analogiam) всѣхъ церковныхъ идей, обрядовъ и необходимыхъ установленій; 4) дѣйствительному углубленію религіозной

жизни (псалмы и пророческіе отдѣлы); 5) опроверженію іудейства какъ націи, т.-е. указанію, что этотъ народъ отверженъ Богомъ, что онъ или никогда не состоялъ въ союзѣ съ Богомъ (Варнава), или развѣ въ союзѣ гнѣва, или же лишился этого союза, что онъ никогда не понималъ Ветхаго Завѣта и потому этотъ послѣдній былъ отнятъ у него, если онъ когда-либо составлялъ его владѣніе (отношенія главной церкви къ іудейскому народу и его исторіи, повидимому, были такъ же разнообразны, какъ и отношенія гностиковъ къ Ветхому Завѣту). Были, конечно, сдѣланы попытки къ исправленію Ветхаго Завѣта въ христіанскомъ направленіи; но онѣ стали лишними, когда былъ созданъ Новый Завѣтъ. Онъ сдѣлался защитникомъ точнаго сохраненія Ветхаго Завѣта.

5. Познаніе вѣры состояло, прежде всего, изъ познанія Бога, какъ Единаго, Небеснаго, Духовнаго и Всемогущаго: Богъ-Творецъ и Правитель міра, и потому—Господь (У Ермы, Mand. I: «прежде всего увѣруй, что Богъ есть одинъ», Онъ создалъ міръ «изъ небытія»). Но если Онъ Творецъ, создавшій міръ ради людей какъ чудное, благоустроенное цѣлое (монотеистическій взглядъ на природу), то Онъ въ то же время Богъ милости и спасенія («Богъ-Спаситель»), и только въ познаніи единства Бога-Творца и Бога-Спасителя завершается вѣра въ Бога-Отца. Спасеніе же признавалось необходимымъ, такъ какъ человѣчество и весь міръ сразу подпали власти злыхъ демоновъ. Общепризнанной теоріи о происхожденіи этой власти не существовало; но убѣжденіе, что состояніе и направленіе міра въ данное время было дѣломъ не Бога, а дьявола, было несомнѣнно и общепринято. Все же вѣра во Всемогущаго Создателя и надежда на преображеніе земли не допускали теоретическаго дуализма, но практическій вліялъ на настроенія.—Міръ благо, онъ дѣло Бога, но направленіе его—дѣло дьявола. Такъ въ мірѣ усматривали то прекрасное цѣлесообразное цѣлое, то скверность его направленія, мерзость всего чувственнаго, владычество демоновъ. Какъ сама проповѣдь Христа, такъ и христіанство древнѣйшей церкви, заключали въ себѣ покоящіеся элементы (познаніе Бога, покорность судьбѣ, кротость, терпѣніе) и импульсивные (хиліазмъ, вражда противъ государства, аггрессивное отреченіе и аскетизмъ). Тѣ, по большей части, давали направленіе, а эти—движущую силу; но импульсивные элементы, конечно, сильно вліяли также и на направленіе.

6. Вѣра въ Іисуса Христа, какъ Спасителя, была тѣснѣйшимъ образомъ связана съ вѣрой въ Бога-Спасителя. Христосъ—Господь и Спаситель, какъ Богъ, и названія эти часто употреблялись безъ обозначенія, кого изъ нихъ, собственно, подразумѣвали; вѣдь въ дарователѣ откровенія и обожаемомъ Посредникѣ (Христѣ) заключался и Создатель его (Богъ): воля спасенія и откровеніе спасенія покрываютъ другъ друга; но съ молитвами по обыкновенію обращались къ Богу чрезъ посредство Христа. Это названіе Іисуса («Христосъ») стало, конечно, простымъ именемъ, такъ какъ значеніе «Мессія» было совершенно непонятно. Поэтому христіанамъ изъ язычниковъ пришлось прибѣгать къ инымъ средствамъ, чтобы выразить Его достоинство; все же въ эсхатологіяхъ заключались важные пережитки первоначальнаго пониманія личности Христа. Въ признаніи того, что Богъ избралъ или приготовилъ Христа, что Онъ и «Ангелъ» (авторъ посланія къ Діогнету и апок. Зефаніи отвергаютъ это выраженіе) и «Служитель» Бога, что Онъ будетъ судить людей, а также и въ другихъ подобныхъ выраженіяхъ проявляются мнѣнія о Христѣ, которыя происходятъ отъ основного представленія, что онъ призванный Богомъ, облеченный Его волей Христосъ. На ряду съ нимъ передавалось забываемое понемногу обозначеніе «Учитель».

Другое обозначеніе «Сынъ Божій» (не «Сынъ человѣка») было также взято изъ преданія и сохранено безъ всякихъ колебаній. Изъ него сразу вытекало, что Христосъ принадлежалъ къ божественной сферѣ и что о Немъ слѣдовало думать, «какъ о Богѣ» (у II Климента, 1, «Christo quasi deo»: христіане у Плинія, посл.). Въ этой формулировкѣ классическимъ образомъ выражается косвенная теологія Христа, въ которой не было

сомнѣній. О Христѣ слѣдуетъ мыслить какъ о Богѣ: 1) потому что Онъ—возвеличенный Богомъ Господь и Судья; 2) потому что Онъ далъ познаніе и жизнь и выводитъ или выведетъ людей изъ власти демоновъ, изъ обмана и грѣха. Такимъ образомъ, Онъ—Спаситель, Господь, нашъ Богъ, мой Богъ, dei filius ac deus, dominus ac deus, но не ὁ θεός (сильная полемика противъ этого выраженія у Клим., Homil., XVI, 15 и сл.). Онъ и—«упованіе наше», и «наша вѣра», Онъ—первосвященникъ нашихъ молитвъ, нашей жизни.

На этой основѣ имѣлось много разныхъ пониманій сущности Христа, представляющихъ всѣ, такъ сказать, аналогію къ греческимъ «теологіямъ», и къ наивнымъ, и философскимъ, но не было еще общепризнаннаго ученія. Тутъ можно различить два главныхъ типа [1]): Христосъ считался человѣкомъ, котораго Богъ избралъ, въ котораго вселился духъ Бога (само божество) и который послѣ испытанія былъ «усыновленъ» и возведенъ въ санъ правителя (адоптіанистская христологія), или же Христосъ считается небеснымъ духовнымъ существомъ (т.-е. высшимъ духовнымъ существомъ послѣ Бога, «вторымъ» Богомъ, образующимъ все же единство съ первымъ), которое древнѣе міра, которое воплотилось и, совершивши свое земное дѣло, возвратилось въ небеса (пневматическая или лучше ипостасическая христологія, которая сильно облегчала переходъ къ ученію о Логосѣ). Эти двѣ христологіи (предрѣшенный Богомъ съ начала времени, призванный, одаренный духомъ Его, доказавшій свое повиновеніе и за это возвеличенный до божественнаго владычества человѣкъ и принявшее человѣческій образъ божественное существо) сильно сблизились въ тотъ моментъ, когда подъ предвѣчно существовавшимъ сыномъ Божіимъ стали понимать вселившійся въ человѣка-Христа духъ Божій (Ерма) и когда, съ другой стороны, названіе «сынъ Божій» было произведено отъ (чудеснаго) рожденія во плоти этого пневматическаго существа (болѣе или менѣе неопредѣленнаго въ прабытіи), а дѣлалось обыкновенно и то и другое. Но, несмотря на эти переходныя формы, обѣ христологіи ярко отличаются: одна характеризуется избраніемъ (тутъ придается важное значеніе чудесному событію при крещеніи), «переходомъ» къ божественности, другая отличается наивнымъ докетизмомъ; ученія о двоякой природѣ еще не было (божественность являлась или даромъ, или принявшей на время оболочку человѣческой плоти).—Формула, говорящая, будто Христосъ былъ только простымъ человѣкомъ, по всей вѣроятности, съ самаго начала и во всѣ времена считалась непристойной; а также и отверженіе словъ «во плоти»; съ меньшей увѣренностью отвергались формулы, просто идентифицирующія Христа съ божествомъ (наивный модализмъ: «Онъ превратился въ человѣка», какъ сказано въ апок. Зефаніи). Но въ болѣе широкихъ церковныхъ кругахъ, очевидно, не было настоящей теоріи о тожественности Бога и Христа (Іустинъ явно отвергаетъ ее); допущеніе существованія хоть одного небеснаго, вѣчно духовнаго существа, кромѣ Бога, требовалось уже ветхозавѣтными писаніями, по тогдашнему пониманію ихъ, такъ что должны были признавать его и тѣ, которые для христологіи не нуждались въ такомъ небесномъ существѣ. (У Ермы: святой Духъ—природный сынъ Божій, Христосъ же, съ которымъ святой Духъ соединился—усыновленный).

---

[1]) Возраженія, сдѣланныя Ф. Лоофсомъ (Real-Enc., 3 т., стр. 23 и сл.—См.также у Р. Зееберга, «Grundriss», стр. 6), не столько касаются самихъ различій, сколько непониманія перваго главнаго типа. И адоптіанская христологія пневматична, поскольку она признаетъ самымъ главнымъ живущаго въ Христѣ «духа»; вѣдь и она не «естественное» представленіе, а строго сверхъестественное. Нельзя согласиться съ тѣмъ, что вопросъ объ ипостасирующемъ элементѣ въ Христѣ анахронистиченъ: не слѣдуетъ только понимать его въ строго дизъюнктивномъ смыслѣ, такъ какъ вѣдь и Ерма въ божественномъ «духѣ», который получаетъ каждый человѣкъ, видитъ психологическую величину. Если не дѣлать различія—для древнѣйшаго христіанства языческихъ общинъ (для прахристіанства ср. Матѳея и Луку; относительно Марка дѣло представляется сомнительнымъ)—между адоптіанистской и ипостасической христологіей, то христологія Ермы, алогіанъ, обоихъ Ѳеодотовъ, и др. покажется новшествомъ, которымъ она не могла быть.

Пневматическая христологія была принята всюду, гдѣ усиленно занимались Ветхимъ Завѣтомъ и гдѣ преобладала вѣра въ Христа, какъ въ дарователя совершеннѣйшаго откровенія о Богѣ, т.-е. у всѣхъ, имѣющихъ значеніе и болѣе образованныхъ христіанскихъ писателей (не у Ермы, но у Климента, у Варнавы, у Игнатія, у автора Kerygma Petri и т. д.). Именно этой христологіи предстояло развитіе въ будущемъ, такъ какъ она, по тогдашнему толкованію Ветхаго Завѣта, казалась необходимой, лишь она давала возможность сомкнуть твореніе міра со спасеніемъ его, такъ какъ она доказывала, что мірозданіе и религія имѣютъ одну и ту же божественную основу, такъ какъ она заключалась въ самыхъ почитаемыхъ писаніяхъ древнѣйшаго христіанства и, наконецъ, такъ какъ она предоставляла широкій просторъ спекуляціямъ о Логосѣ (это обозначеніе находится у Игнатія, ad Magn., 8,2, въ Kerygma Petri, въ древнихъ Дѣяніяхъ Іоанна, у апологетовъ; авторъ «спора Ясона съ Папискомъ» понимаетъ «въ началѣ» (кн. Бытія 1,1)—«въ сынѣ». Кельсъ у Оригена II, 31: «христіане утверждаютъ, что Сынъ Божій вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйствительное Слово Его»). Въ писаніяхъ Іоанна нѣтъ спекуляціи о Логосѣ, но употребляется общепризнанное выраженіе, чтобы показать, что оно примѣнимо къ явившемуся Христу; въ посланіи къ эфесцамъ, 3, къ римлянамъ, 8, Игнатій образовалъ замѣчательныя формулы, что Христосъ «мысль Отца» или «непреложныя уста Отца». А адоптіанистская христологія оказалась недостаточной при всякихъ размышленіяхъ объ отношеніи религіи ко вселенной, къ человѣчеству и его исторіи и къ Ветхому Завѣту. Поэтому представители пневматической христологіи видѣли въ ней не шаткую теологему; ихъ изложенія (Климентъ, Игнатій, Варнава, Іустинъ) показываютъ скорѣе, что христіанство безъ вѣры въ духовно-божественное существо Христа имъ кажется немыслимымъ. Напротивъ, въ дошедшихъ до насъ литургическихъ отрывкахъ и въ молитвахъ мало говорится о предвѣчномъ существованіи; довольствуются тѣмъ, что Христосъ—Сынъ Божій и достойный обоготворенія Господь.

Представленія о дѣятельности Христа (Христосъ-учитель, принесшій познаніе, установившій новый законъ, и Христосъ-спаситель, даровавшій жизнь, побѣдившій демоновъ, отпускающій совершенные въ дни незнанія грѣхи) связывались одними, согласно преданію, (тутъ пользовались посланіями ап. Павла) со смертью и воскресеніемъ Его (по I Климента и Игнатію искупленіе заключается въ крови Господней; см. также посланіе Поликарпа и у Варнавы), а другими утверждались и безъ явной связи съ этими фактами. Самостоятельныя размышленія о связи дѣла спасенія съ сообщенными въ возвѣщеніи фактами едва ли гдѣ встрѣчаются; но представленіе о добровольно принятыхъ страданіяхъ, о Крестѣ и о Крови Христа дѣйствовало въ широкихъ кругахъ, какъ священное таинство, содержащее глубочайшую мудрость и силу Евангелія (Игнатій), хотя далеко не вездѣ устанавливалась связь между смертью на Крестѣ и отпущеніемъ грѣховъ (менѣе всѣхъ о ней заботится Ерма, довольствуясь, Sim., V, 6, 1, фразой: «и самъ Онъ очистилъ ихъ отъ грѣховъ, много выстрадавъ и много трудовъ вынеся»). Кромѣ того, идея, что Христосъ уже въ Ветхомъ Завѣтѣ былъ откровителемъ Бога, угрожала своеобразности и исключительности, которую видѣли въ дѣятельности историческаго Христа.

Что касается фактовъ исторіи Христа—дѣйствительныхъ или принятыхъ на вѣру,—то они получили важное значеніе отъ постояннаго повторенія ихъ въ ученіи и отъ нападеній еретиковъ. Къ чудесному рожденію, смерти, воскресенію и второму пришествію только теперь явно присоединилось вознесеніе на 40-вой день и—менѣе явно—сошествіе въ царство смерти, а исторія крещенія тѣмъ временемъ стушевывалась. Несомнѣнность этихъ событій упорно утверждалась; но все же они еще не были «догматами»: во-первыхъ, потому, что они еще не были поставлены въ неразрывную связь съ понятіемъ о дарѣ спасенія, во-вторыхъ, потому, что объемъ ихъ не былъ опредѣленъ, въ-третьихъ, потому, что границы фантазіи въ разработкѣ и разрисовкѣ еще не были установлены.

7. Одно было неопровержимо,—что почитаніе Бога должно быть чисто духовнымъ, безъ обрядовъ (см. въ особенности послѣднія главы I апол. Іустина и Ученія апостоловъ; Kerygma Petri: «по новому поклоняемся мы Богу черезъ Христа»). Всякое богослуженіе считалось духовной жертвой (благодаренія), сопровождаемой постомъ и дѣлами милосердія. Жертвой въ тѣснѣйшемъ смыслѣ считалась евхаристія, и въ идею жертвы включалось все, что съ нею связывалось (напр., помощь бѣднымъ). Отсюда, вопреки всей принципіальной духовности, открылось великое поприще уставнымъ элементамъ. Подъ названіемъ символовъ (которые вмѣстѣ съ тѣмъ представляли нѣчто таинственно-дѣйствительное) установились необходимыя для эллиновъ «мистеріи». Крещеніе во имя Отца, Сына и Духа (эту формулу мы встрѣчаемъ не только у Матѳея, но и у апостола Павла, у I Клим., 5, 8, въ Did., 7, у Игнат., къ Эфесц., 9 и т. д.) считалось мистеріей, посредствомъ которой сообщалось спасеніе и вполнѣ уничтожались грѣхи прежняго ослѣпленія (смерть на крестѣ и крещеніе связываются у Варнавы и у Мелитона), но затѣмъ оно лишь налагало обязанности (это замѣчается особенно ясно во II посланіи Климента; смертные грѣхи, совершенные послѣ крещенія, считались непростительными, одному Богу предоставлялось ихъ отпущеніе, которое Онъ иногда давалъ уже на землѣ черезъ посредство вдохновенныхъ лицъ. Позже идея и практика приносимаго единожды «второго покаянія» возникла по необходимости и распространилась, обоснованная на пророческой книгѣ Ермы). Крещеніе называлось «печатью» и «просвѣтленіемъ» (крещеніе дѣтей сначала, вѣроятно, не практиковалось); связь крещенія съ дарованіемъ Святого Духа становилась шаткой. Причастіе считалось «средствомъ безсмертія» (Игнат., къ Эф., 20), таинственнымъ, реальнымъ сообщеніемъ познанія и жизни (см. молитвы причастія въ Didache; отпущеніе грѣховъ здѣсь не упоминается); оно представляло собой и общую и жертвенную трапезу; употребленіе воды вмѣсто вина не исключалось (см. «Texte u. Unters. z. altchristl. Litt.-Gesch.», VII, 2). Тутъ сплетались и реалистическія и символическія идеи, точно такъ же какъ и идеи о дарѣ и о жертвоприношеніи. Эллинскія представленія скоро примѣшались сюда (Игнатій, Іустинъ, апол., 1, конецъ; E. Hatch, «The influence etc.», стр. 19 и сл.; I. W. F. Höfling, «Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer», 1851; работы Анриха (Anrich), Воббермина (Wobbermin), стр. 236, Эйхгорна (Eichhorn) 1898 г., Гольцмана (O. Holtzmann) въ Ztschr. für N—liche Wissensch., 1904 г., стр. 89 и сл. См. также литературу къ § 5. E. v. Dobschütz, «Sakrament und Symbol», въ Stud. u. Krit., 1905, стр. 1 и сл.

Политическое устройство общинъ до 150-го г. не имѣло вліянія на представленія вѣры. Но въ почитаніи апостоловъ, пророковъ и учителей лежали основы будущаго развитія; затѣмъ Игнатій уже утверждаетъ, что отношеніе къ епископу предрѣшаетъ отношеніе къ Богу и къ Христу, а иные учители старательно внушаютъ, что во всемъ необходимо слѣдовать «старикамъ»—ученикамъ апостоловъ. Въ языческо-христіанской церкви рано уже стали проводить нѣсколько опасныя параллели съ государственными порядками Ветхаго Завѣта.

Этотъ обзоръ показываетъ, что рѣшающія исходныя точки для развитія католическаго вѣроученія существовали уже до начала II вѣка и до ожесточенной борьбы съ гностицизмомъ.

Документы, сохранившіеся до насъ отъ I вѣка языческо-христіанской церкви, по отношенію къ исторіи догматовъ весьма различны. Въ Didache мы имѣемъ катихизисъ христіанской жизни, составленный, по всей вѣроятности, по іудейско-греческому катихизису, но выражающій спеціально христіанскія идеи въ молитвахъ и въ организаціи церкви.

Посланіе Варнавы—вѣроятно, александрійскаго происхожденія—сообщаетъ вѣрное (христіанское) толкованіе Ветхаго Завѣта, отвергаетъ буквальное пониманіе его и

іудейство, какъ дѣло сатаны, а въ христологіи (о личности и о дѣяніяхъ) слѣдуетъ главнымъ образомъ ап. Павлу. Ту же христологію содержитъ посланіе римской общины (I посланіе Климента), гдѣ, кромѣ того, имѣются и другія мысли ап. Павла (примиреніе и оправданіе), но на моралистической почвѣ. Эта послѣдняя ярче всего выступаетъ въ Пастырѣ Ермы и въ II посланіи Климента, гдѣ, кромѣ того, сильно выдвинутъ эсхатологическій моментъ. Христологія перваго основана на усыновленіи; у автора II посланія Климента нѣтъ единообразной христологіи, онъ слѣдуетъ разнымъ мотивамъ. Теологія Игнатія—самая передовая въ томъ отношеніи, что онъ въ борьбѣ съ гностиками выдвигаетъ на первый планъ факты спасенія и обращаетъ свой гнозисъ не столько на Ветхій Завѣтъ, сколько на исторію Христа. Онъ пытается сдѣлать Христа и по духу и по плоти центромъ христіанства, а спасеніе онъ видитъ въ крови Божіей. Въ этомъ смыслѣ у него и теологія и языкъ родственны и ап. Павлу, и четвертому евангелисту (это особенно замѣтно въ посланіи къ Эфесц.); какъ ставящій Христа въ центръ, онъ сильно отличается отъ своихъ современниковъ. Одного съ нимъ духа Мелитонъ иИриней, предшественникомъ которыхъ онъ былъ. Къ нимъ онъ относится, какъ впослѣдствіи Меѳодій къ классической ортодоксальной теологіи IV и V вѣковъ. Параллель эту можно провести не только относительно формы; одно и то же направленіе духа переходитъ отъ Игнатія къ Мелитону, Иринею, Меѳодію, Аѳанасію, Григорію Нисскому (смѣшанное уже съ идеями Оригена) вплоть до Кирилла Александрійскаго. Характерная черта его состоитъ въ томъ, что въ сферу и въ центръ теологіи входитъ не только личность Христа какъ богочеловѣка, но и всѣ главные пункты Его исторіи составляютъ мистерію спасенія (см. Ad. Eph. 19). Игнатій отличается еще и тѣмъ, что въ его посланіяхъ за его восторженнымъ, отрывистымъ, а равно литургически формулообразнымъ стилемъ слышится искренній христіанскій паѳосъ. Онъ увлеченъ Христомъ; ср. ad. Rom., 6, 7; ad. Smyrn., 1. Посланіе Поликарпа характерно своей зависимостью отъ болѣе древнихъ христіанскихъ писаній (посланій ап. Павла, I Климен., I Петра, I Іоанна), т.-е. своей консервативностью по отношенію къ самымъ цѣннымъ преданіямъ. Возвѣщеніе ап. Петра обозначаетъ переходъ отъ древне-христіанскаго писательства къ апологетическому (Христосъ, какъ νόμος и λόγος). Попытка указать отдѣльную мало-азіатскую христологію и видѣть въ ней родникъ всѣхъ самыхъ глубокихъ христологическихъ идей сдѣлана Ф. Лоофсомъ (R.-E., 3 т., стр. 29 и сл.). Географическое опредѣленіе этой христологіи все-таки сомнительно. Неоспоримо то, что Малая Азія (рядомъ и вмѣстѣ съ Римомъ) во II вѣкѣ составляла центръ христіанства (Египетъ стоялъ въ сторонѣ).

ГЛАВА IV.

Іудео-христіане и ихъ выдѣленіе.

§ 12.

Главными источниками служатъ разрозненныя указанія Іустина, Иринея, Оригена, Евсевія, Епифанія и Іеронима, а затѣмъ псевдоклиментовы писанія. Къ литературѣ надо причислить почти всѣ главные труды школы Baura (кончая), Hilgenfeld, «Judenthum u. Judenchristenthum», 1886 и Ztschr. f. wiss. Theol. т. 48, стр. 21 и сл. и большую отповѣдь Ричля (A. Ritschl), «Entstehung der altkatholicshe Kirche», т. 2. 1857.—Th. Zahn, «Geschichte des neutestamentlichen Kanons», II, стр. 668 и сл.—A. Harnack, «Chronologie», т. 2, стр. 518 и сл.—H. Waitz, «Pseudoclementinen» въ «Texte u. Untersuchungen», т. 25, вып. 4.

1. Первоначальное христіанство по своему происхожденію было христіанскимъ іудействомъ, созданіемъ универсальной религіи на почвѣ ветхозавѣтной; поэтому оно—поскольку оно не было эллинизовано, что никогда не было достигнуто вполнѣ—сохранило іудейскія черты своего происхожденія, а прежде всего Ветхій Завѣтъ остался для него источникомъ откровенія. Соотвѣтственно этому надо признать христіанскимъ всякое использованіе Ветхаго Завѣта, которое, исходя изъ идеи, что христіанство представляетъ собою дѣйствительный Израиль, относитъ Ветхій Завѣтъ къ христіанскимъ учрежденіямъ и ученіямъ, причемъ безразлично, придерживается ли оно болѣе реальнаго или спи-

ритуальнаго его толкованія. Вопросъ о принципахъ толкованія считается церковной проблемой до тѣхъ поръ, пока іудейской націи, какъ таковой, не предоставляется преимущества и требуется упраздненіе іудейскаго ритуала и закона.

Поэтому названіе «іудейское христіанство» примѣнимо лишь къ тѣмъ христіанамъ, которые или во всемъ объемѣ, или хоть въ какой бы то ни было мѣрѣ твердо держались національныхъ и политическихъ формъ іудейства и требовали исполненія Моисеева закона въ буквальномъ смыслѣ для христіанъ или, по крайней мѣрѣ, для христіанъ, родившихся іудеями, а также къ тѣмъ христіанамъ, которые, отвергая эти формы, все же усматривали превосходство іудейскаго народа и въ христіанствѣ; очень вѣрно у Климента Римск. Hom., XII, 16: «если инородецъ исполняетъ законъ, то онъ іудей, если нѣтъ—эллинъ». (Къ іудео-христіанамъ нельзя причислить, напр., Папія, несмотря на его хиліазмъ, автора Didache, несмотря на перенесеніе ветхозавѣтныхъ жреческихъ правъ на христіанскихъ пророковъ, Ерму, несмотря на отсутствіе древне-греческой философіи, адоптіанистскихъ христологовъ, несмотря на отверженіе Логоса, а ап. Павла необходимо причислить: см. Римл., 11). Усиленное использованіе Ветхаго Завѣта для поддержки католическихъ порядковъ культа, ученія и организаціи не можетъ считаться признакомъ возрастающаго іудейства въ христіанствѣ, такъ какъ рядомъ съ нимъ идетъ эллинизація, которая его и вызвала. Формула католической церкви: «новый законъ»—не іудаистическая, а антиіудаистическая, хотя именно она давала возможность вносить все больше и больше ветхозавѣтныхъ заповѣдей въ церковь.

2. Іудейское христіанство, бывшее мощнымъ противникомъ ап. Павла, было побѣждено проповѣдью этого апостола и другихъ учителей, а также и врожденной силой Евангелія. Окончательное паденіе Іерусалима завершило эту побѣду, соотвѣтствовавшую универсалистическому настроенію вѣка. Съ этого времени оно уже не было факторомъ въ исторіи церкви, между тѣмъ какъ іудейство осталось таковымъ (вліяніе іудейства на церкви дальняго Востока и Юга въ IV и V вѣкахъ). Но іудео-христіане (эбіониты, Назареи) удержались еще долго, и у нихъ сохранились тѣ различія, которыя образовались уже въ эпоху апостоловъ. Отдѣленные сначала отъ великой церкви не «ученіями», а правилами соціально-церковной жизни, обычаемъ и практикой пропаганды, они спорили между собой о слѣдующихъ пунктахъ: 1) Составляетъ ли соблюденіе Закона единственное рѣшающее условіе или лишь одно изъ многихъ для достиженія мессіанскаго спасенія? 2) Слѣдуетъ ли требовать его и отъ христіанъ, рожденныхъ язычниками? 3) Дозволительно ли общеніе и въ какой именно мѣрѣ съ христіанами изъ язычниковъ, не соблюдающими закона? 4) Кѣмъ считать ап. Павла: избраннымъ ли служителемъ Христа, или богомерзкимъ самозванцемъ? 5) Былъ ли Христосъ сыномъ Іосифа или чудесно рожденъ святымъ Духомъ? Соотвѣтственно этому среди іудейскаго христіанства имѣлись разные оттѣнки (не было двухъ строго отдѣленныхъ партій, но были двѣ группы: старовѣрческая и прогрессивная, поддававшаяся «гностическому» вліянію (см. ниже пунктъ 3). Въ литературѣ отвергнутые іудеями старовѣры-іудеохристіане (Іеронимъ ихъ называетъ полу-іудеями и полу-христіанами, стоящими между двухъ огней) проявили очень мало дѣятельности; своимъ Евангеліемъ они почитали родственное синоптикамъ Евангеліе іудеевъ (свидѣтельство о нихъ и о ихъ Евангеліи мы находимъ у Іустина, Оригена, Евсевія, Іеронима, Епифанія). Іустинъ же называетъ либеральныхъ іудеохристіанъ, соблюдающихъ Законъ для себя лично и относящихся ласково къ христіанамъ изъ язычниковъ, христіанскими братьями. Еще ихъ не раздѣляло ни христологическое исповѣданіе, ни Новый Завѣтъ, и даже относительно эсхатологическихъ чаяній крещеные язычники и крещеные іудеи еще понимали другъ друга. Но чѣмъ болѣе іудейское христіанство отдалялось отъ міра и чѣмъ тѣснѣе сплачивалась католическая церковь и въ своемъ ученіи, и въ своей организаціи (надо еще прибавить созданіе Новаго Завѣта), и въ развитіи своей христологіи

при посредствѣ Логоса, тѣмъ болѣе чуждымъ, болѣе еретическимъ казалось іудейское христіанство, которое со времени Иринея людьми, не знавшими его близко, было даже причислено къ гностицизму. Все же нѣкоторые восточные отцы церкви сохранили болѣе вѣрное сужденіе о немъ.

3. Іудейство (см. выше стр. 232) въ первомъ вѣкѣ представляло весьма сложное, выработавшееся подъ чужими вліяніями, явленіе (эллинистическое іудейство, самаряне, «секты»). Поэтому уже рано встрѣчаются и крещеные іудеи «гностики» (лжеучители въ Колоссахъ, см. также и посланія пастырей;—съ другой стороны, Симонъ Магъ, Менандръ), введшіе въ христіанство спекуляціи объ ангелахъ (не чуждыя, впрочемъ, и фарисеямъ и апокалиптикамъ), использовавшіе космологическія ученія и миѳы, возвысившіе и тѣмъ и другимъ понятіе о Богѣ, сократившіе, исправившіе или перетолковавшіе Законъ (отверженіе кровавой жертвы) и установившіе своеобразный аскетизмъ и культъ мистерій (Евангеліе ихъ, называемое ими именемъ Матѳея, надо отличать отъ Евангелія іудеевъ; отрывки есть у Епифанія). Они встрѣчаются еще и въ византійскія времена. Съ особымъ отпрыскомъ этого іудейскаго христіанства мы знакомимся въ псевдоклиментинахъ. Тутъ, т.-е. въ лежащихъ въ ихъ основѣ «возвѣщеніяхъ ап. Петра», сдѣлана попытка подтвердить апологетически ту мысль, что Евангеліе есть возстановленіе чистаго Моисеева ученія; это сдѣлано, съ одной стороны, при помощи стоическаго раціонализма, а съ другой—при помощи восточной миѳологической космологіи. Противорѣчащія другъ другу представленія стоическаго натурализма и положительнаго, возглашеннаго чрезъ пророковъ откровенія, должны были найти свое разрѣшеніе въ идеѣ о единомъ пророкѣ, являвшемся со временъ Адама все въ разныхъ видахъ. Евангеліе представляетъ собою возстановленіе первоначальной и универсальной религіи, которая есть не что иное, какъ лишенный всѣхъ частныхъ требованій (обрѣзаніе, законы о жертвахъ) мозаизмъ. (Величайшее значеніе придается строгому монотеизму; оспаривается теологія о Христѣ). Христосъ считается единственнымъ настоящимъ пророкомъ, отождествляемымъ, повидимому, и съ праотцомъ Адамомъ. Стоическая идея о логосахъ перенята, но замѣнена дуалистической спекуляціей объ эонахъ, въ которой проглядываетъ древняя семитическая основа (мужской и женскій элементы; нейтрализація этическихъ противорѣчій во Всевышнемъ Богѣ). Платоническіе элементы едва ли замѣчаются. Рядомъ съ апологетической тенденціей сильно развита полемическая. Подъ видомъ опроверженія Симона Мага она обращена противъ всѣхъ формъ языческо-христіанскаго гностицизма (также противъ Маркіона) и противъ ап. Павла. Сама полемика и употребляемыя для нея средства показываютъ, что католическая церковь уже существовала. Поэтому возвѣщенія едва ли древнѣе времени ок. 200-го года (исторической уликой намъ можетъ служить личность эбіонита Симмаха въ концѣ II вѣка, въ особенности на основаніи того, что Викторинъ Риторъ передаетъ о его ученіи). Далѣе же почти достовѣрно, что авторъ романа о Климентѣ и послѣдніе его редакторы [1]) были совсѣмъ не іудео-христіанами, а католическими христіанами; но только не учениками Иринея или Оригена. Они, повидимому, совершенно наивно пользовались іудео-христіанскимъ источникомъ, не замѣчая въ немъ предательскихъ потокъ. Въ Гомиліяхъ, каковыми онѣ дошли до насъ, главную роль играютъ антиполитеистическія, антимиѳологическія, антидемоническія, морально-

---

[1]) Схема:

Іудеохристіанскія и гностическія «Возвѣщенія Петра» (ок. 200). — Католическія антигностическія «Дѣянія Петра» (нач. III в.).

Романъ о Климентѣ (225—300, быть можетъ, ок. 260).

Гомиліи. — Recognitiones.

(Нач. IV в., быть можетъ, еще позже).

аскетическія и раціоналистическія рѣчи ап. Петра и другихъ; полемика съ Симономъ Магомъ—лишь обстановка. Автору возвѣщеній родственна группа Элькесаитовъ (въ Сиріи, появилась въ Римѣ въ лицѣ Алкивіада въ началѣ III вѣка). Это были іудео-христіане, среди которыхъ ветхозавѣтная религія вполнѣ претворилась въ спекуляціи о природѣ (древне-вавилонская религія); они хотя сохранили идею о пророчествѣ, т.-е. считали Христа пророкомъ, но скоро послѣдовали за другимъ, завершившимъ религію на основаніи новой книги откровенія предписаніями о покаяніи и культѣ (омовеніяхъ). Это, собственно говоря, уже не христіанское іудео-христіанство (источники: Ипполитъ, Оригенъ, Епифаній) носитъ нѣсколько чертъ—а именно: строгій монотеизмъ, критика нѣкоторыхъ частей Ветхаго Завѣта, отверженіе кровавыхъ жертвъ, запретъ вина, частыя омовенія, снисходительное отношеніе къ браку, оскудѣніе мессіанской идеи до простого пророчества, исчезновеніе идеи умиротворенія и, какъ кажется, также идеи о царствіи, высокое почитаніе также и родственниковъ пророка—встрѣчающихся въ исламѣ, который возникъ не безъ вліянія этого «іудео-христіанства», родственнаго, по всей вѣроятности, съ религіей завіевъ (см. A. J. H. W. **Brandt**, «Die mandäische Religion»). Великая церковь о нихъ мало заботилась.

ГЛАВА V.

Попытки гностиковъ создать апостольское ученіе вѣры и христіанское богословіе, или острая эллинизація христіанства.

§ 13.

Источники: сочиненія Іустина, Иринея и древне-католическихъ отцовъ, затѣмъ Епифаній и Ѳеодоритъ, отрывки A. **Hilgenfeld**, «Ketzergeschichte», 1884. Изслѣдованія **Фолькмара** (Volkmar), **Гильгенфельда** (Hilgenfeld), **Липсіуса** (Lipsius), **Гарнака** (Harnack). Изложенія: A. **Neander**, «Gnostische Systeme», 1818.—F. Ch. **Baur**, «Gnosis», 1835.—R. **Lipsius**, «Gnostizismus», 1860.—G. **Krüger**, «Gnostizismus» въ R.-E. 3, т. 6.—W. **Möller**, «Kosmologie in der griechischen Kirche», 1860.—G. **Heinrici**, «Valentinianische Gnosis», 1871; см. также E. **Renan**, «Histoire des origines du christianisme», T. V—VII.—C. **Schmidt** (о сохраненныхъ на коптскомъ языкѣ гностическихъ подлинникахъ въ «Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Litteraturgeschichte», T. VIII, 1. 2. См. также гностическую книгу «Pistis Sophia», изд. Petermann и Schwartze, 1853, C. Schmidt, 1905, а также книги Jeû) и A. **Harnack** въ «Texte und Untersuchungen», VII; 2.—W. **Anz**, «Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus» (Texte u. Unters. XV т. 4, вып.).—J. **Kunze**, «De historiae Gnosticismi fontibus», 1894 [Кериnеъ не былъ іудео-христіаниномъ].—R. **Liechtenhan**, «Die Offenbarung im Gnostizismus», 1901.—E. **de Faye**, «Introduction à l'étude du Gnosticisme», 1903.—A. **Harnack**, «Der Brief des Ptolemäus an die Flora» (Sitzungsber. der Berliner Akademie 1902, 15. Mai).—C. **Schmidt**, «Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christenthum» (Texte u. Unters. т. 20, вып. 4, 1900). См. также литературу къ § 8.

1. Гностицизмъ—порожденіе великаго синкретистическаго движенія I и II вѣка, начавшагося вслѣдствіе перехода религіи отъ одной націи къ другой, вслѣдствіе соприкосновенія востока (древне-вавилонскія религіи) съ западомъ и вслѣдствіе вліянія греческой философіи на религіи. Надлежало обезпечить человѣку доступъ къ божеству и создать **міровую религію**, которая опредѣляла бы цѣну людей не по принадлежности ихъ къ такому то государству, а по ихъ нравственнымъ и духовнымъ способностямъ. Такой міровой религіей было признано Евангеліе, но все же лишь постольку, поскольку оно допускало отдѣленіе отъ ветхозавѣтной религіи и отъ Ветхаго Завѣта (см. ап. Павла), воздѣйствіе религіозной философіи эллиновъ и сліяніе съ традиціоннымъ ученіемъ культовъ и съ практикой мистерій (здѣсь главнымъ образомъ дѣйствовали древне-вавилонская и передне-азіат-

ская религіи, а египетская по странной случайности имѣла мало значенія для гностицизма). Средствомъ, приводившимъ къ этимъ искусственнымъ соединеніямъ, былъ аллегорическій методъ, практиковавшійся уже давно эллинскими философами религіи. Возможность возникновенія христіанскаго гностицизма была дана тѣмъ, что христіанскія общины имперіи унаслѣдовали іудейскую пропаганду, въ которой уже въ широкихъ размѣрахъ произошла спиритуализація ветхозавѣтной религіи, въ которой уже проснулся интеллектуальный интересъ къ религіи и проявилось уже сильное вліяніе чужихъ религій (вавилонской, персидской; см. іудейскіе апокалипсисы). Кромѣ того, Евангеліе Христа, а еще болѣе самъ Христосъ производили такое неизгладимое впечатлѣніе, что являлось сильнѣйшее стремленіе согласовать съ нимъ имѣвшееся у всякаго высшее достояніе, причемъ выходило, какъ это часто бываетъ, что «victus victori legem dat». Наконецъ, христіанская проповѣдь съ самаго начала сулила познаніе божественной мудрости (не всѣмъ, конечно: было различіе между младенцами ума и совершенными)—притомъ ап. Павелъ спеціально антиномистическое,—и общины имперіи, сообразно ихъ эллинскому пониманію, усматривали въ христіанской мудрости «служеніе духу», соединяли таинственность съ удивительной откровенностью, духовность съ многозначительными эффектными обрядами и своей организаціей и «философской жизнью» вызывали признаніе, что у нихъ осуществленъ идеалъ, котораго искалъ тогда эллинскій религіозный духъ. Идеалъ этотъ состоялъ въ союзѣ, владѣющемъ, на основаніи божественнаго откровенія, высшимъ познаніемъ и ведущемъ поэтому самую святую жизнь, познаніе это сообщается не посредствомъ споровъ, а черезъ таинственныя, дѣйствительныя посвященія и черезъ дарованныя откровеніемъ истины.

2. Этимъ уже сказано, что въ гностицизмѣ проявляется острый ходъ процесса, начавшагося уже ранѣе въ церкви и пережившаго позднѣе медленное и сложное развитіе въ католической системѣ. Гностики были богословами I вѣка; они первые превратили христіанство въ систему ученій (догматовъ); они первые подвергли преданіе (ссылка на преданіе, иногда и на тайное, была дѣломъ обычнымъ; главари гностическихъ школъ не хотѣли быть основателями религій) и первобытныя христіанскія книги систематической обработкѣ; они взялись представить христіанство абсолютной религіей и поэтому противопоставляли его настойчиво всѣмъ другимъ религіямъ, даже ветхозавѣтной (а не одному только іудейству); но абсолютная религія, связываемая ими съ Христомъ, сводилась для нихъ по ея содержанію къ результатамъ религіозной философіи, нашедшей такимъ образомъ опору въ откровеніи; они—тѣ христіане, которые пытались завоевать быстрымъ приступомъ христіанство для эллинской культуры и, наоборотъ, послѣднюю для перваго; при этомъ они отказались отъ Ветхаго Завѣта, чтобы облегчить себѣ заключеніе союза между этими двумя умственными силами. Христіанство тутъ превращается въ таинственную теософію (богооткровенную метафизику и философію исторіи), пропитанную духомъ Платона и идеями ап. Павла, сооруженную изъ стараго матеріала культовой мудрости—большею частью вавилонской,—сообщаемую посредствомъ мистерій и просвѣтленнаго познанія, отдѣленную отъ ветхозавѣтной религіи и скудной вѣры общинъ смѣлой и отчасти вѣрной критикой (см. главнымъ образомъ посланіе валентиніана Птолемея къ Флорѣ). Слѣдовательно, мы въ выдающихся гностическихъ школахъ должны признать семитическія космологическія основы, эллинско-философское мышленіе и признаніе спасенія міра черезъ Іисуса Христа. Далѣе, надо разсмотрѣть слѣдующіе три элемента: спекулятивно-философскій, обрядово-мистическій и дуалистически-аскетическій. Сочетанія, въ которыхъ эти элементы появляются,—чтобы дать соединеніе съ Богомъ, очищеніе и божественную жизнь,—переходъ этическихъ проблемъ въ космологическія, наконецъ, воззрѣніе, что исторія человѣчества составляетъ продолженіе естественной исторіи, а спеціально спасеніе представляетъ собою послѣдній актъ драмы, за-

вязка которой покоится въ самомъ божествѣ, а развитіе которой составляетъ міръ — все это присуще не одному гностицизму; это—ступень въ общей эволюціи, во многихъ отношеніяхъ родственная Филону и превосхищающая неоплатонизмъ и католицизмъ.

Изъ грубой миѳологіи какой-нибудь восточной религіи создавалась миѳологія понятій путемъ простого перевода конкретныхъ образовъ въ спекулятивныя и нравственныя идеи, какъ «бездна», «молчаніе», «логосъ», «мудрость», «жизнь» (часто сохранялись даже семитическія названія). При этомъ и взаимное отношеніе и число этихъ понятій опредѣлялись по указаніямъ древняго языческаго образца, но одновременно старались подкрѣплять все библейскими разсказами и изреченіями. Такъ возникла философско-драматическая поэма, похожая на платоновскую, но несравненно сложнѣе и потому фантастичнѣе той. Мощныя силы духовности и добра представляются попавшими въ роковую связь съ силами матеріи и зла, изъ которой онѣ въ концѣ концовъ освобождаются при помощи родственныхъ силъ, которыя слишкомъ возвышенны, чтобы когда-либо унизиться до тѣхъ. Незыблемое, неизмѣнное добро это—божество со всей полнотой своихъ излученій временно низведенное въ матерію небесное добро—это духъ человѣческій; возвышенная сила, освобождающая его—это Христосъ. Евангелическая исторія не есть исторія Христа, а собраніе аллегорическихъ изложеній великой исторіи Бога-міра. У Христа на дѣлѣ и нѣтъ исторіи; Его появленіе въ этомъ мірѣ запутанности и затмѣнія составляетъ Его дѣяніе, а результаты этого дѣянія—познаніе духомъ самого себя. Познаніе это—сама жизнь. Но оно зависитъ отъ воздержанія и отъ подчиненія основаннымъ Христомъ мистеріямъ, въ которыя человѣкъ принимается въ общеніе съ praesens numen и которыя таинственнымъ образомъ завершаютъ процессъ очищенія духа отъ чувственности. Въ этомъ очищеніи слѣдуетъ принимать и активное участіе; поэтому воздержаніе—главное требованіе. Такимъ образомъ, христіанство—спекулятивная философія, освобождающая духъ («познаніе спасенія») просвѣщеніемъ и освященіемъ его и направляющая его къ достойной жизни. Въ гностицизмѣ нѣтъ раціоналистическаго интереса стоицизма. Власти, дающія духу силу и жизнь, дѣйствуютъ въ сферѣ сверхразумнаго. Туда ведетъ лишь ученіе (не точная философія), покоящееся на откровеніи и связанное съ мистагогіей. Основные пункты поэтому слѣдующіе: 1) превышающія всякую мысль, неопредѣлимыя и безконечныя свойства божественнаго существа (эластичность монотеизма: единое божественное представляется излучающимъ изъ себя множественность); 2) противоположная божественному существу злая (не сущая) матерія; 3) полнота божественныхъ потенцій (эоновъ), которыя, будучи представлены то силами, то реальными идеями, то относительно самостоятельными существами, изображаютъ въ разныхъ ступеняхъ развитіе и откровеніе божества и вмѣстѣ съ тѣмъ открываютъ путь къ переходу отъ верхнихъ сферъ къ нижнимъ и къ возвращенію отпавшихъ духовъ [1]); 4) космосъ, какъ смѣсь матеріи съ божественными искрами, происшедшая отъ униженія послѣднихъ до матеріи, или же отъ предосудительнаго (а въ лучшемъ случаѣ лишь допущеннаго Богомъ) предпріятія второразряднаго духа; потому то Деміургъ считается злымъ, или посредственнымъ, или слабымъ, но кающимся существомъ; соотвѣтственно этому самое лучшее въ мірѣ—тоска; 5) освобожденіе духовныхъ элементовъ отъ ихъ соединенія съ матеріей или выдѣленіе добра изъ міра чувственности при помощи Христова духа, дѣйствующаго въ посвященіяхъ (гностическія таинства мы лучше всего узнаемъ изъ сообщеній Иринея о маркіанахъ и изъ Pistis Sophia), въ познаніи и въ аскетизмѣ, постепенно очищающаго всѣмъ этимъ

[1]) По отношенію къ нѣкоторымъ гностическимъ системамъ (а можетъ быть, и ко всѣмъ?) громадное число эоновъ надо понимать, какъ дифференціалы: своимъ постоянно убывающимъ рядомъ они должны открыть возможность къ переходу отъ плюса къ минусу. Правда, для этого и 365 еще мало, но все же этимъ объясняется стремленіе къ увеличиванію числа.

души и укрѣпляющаго ихъ къ восхожденію въ высшія сферы (ученіе о нисхожденіи=космологіи, ученіе о восхожденіи=ученію о спасеніи и этикѣ).—Такъ возникаетъ совершенный «гностикъ», какъ отрѣшившійся отъ міра, владѣющій собою духъ, живущій въ Богѣ и готовящійся къ вѣчности. Остальные же люди—«гилики». Но есть выдающіеся учители (школы Валентина), отличающіе «гиликовъ» отъ «психиковъ», называя послѣдними людей, которые живутъ закономъ и вѣрой, для которыхъ вѣра общины достаточна и необходима. Центръ тяжести гностическихъ системъ находился не въ мѣняющихся, намъ недостовѣрно извѣстныхъ, деталяхъ, но въ ихъ цѣли и въ основныхъ предположеніяхъ. Высшія спекуляціи сообщались лишь подъ конецъ и, очевидно, не всѣмъ; о различныхъ ступеняхъ преподаванія можно заключить изъ письма Птолемея къ Флорѣ.

3. Внѣшнія формы проявленія гностицизма были самыя разнообразныя: были общины, союзы аскетовъ, культы мистерій, закрытыя школы, ни къ чему не обязывающіе кружки, развлеченія, устраиваемыя христіанскими шарлатанами и обманутыми обманщиками, попытки основанія новыхъ религій по образцу и подъ вліяніемъ христіанской. Имѣлись также пророки и пророчицы, они даже играли довольно важную роль; ихъ существованіе доказано у василидіанъ, у Апелла и у маркіанъ. Выступали и женщины, напр., карпократіанка Марцеллина, бывавшая въ Римѣ, и др. Значительные гностическіе союзы старались долгое время держаться внутри христіанской общины. О валентиніанахъ пишетъ Тертулліанъ (adv. Valent., 1): «Валентиніане, самая численная секта изъ еретиковъ, болѣе всего стараются скрыть содержаніе своей проповѣди, для нихъ долгъ совѣсти сводится къ долгу охраны... Если ихъ спросить откровенно, они съ сосредоточеннымъ лицомъ и нахмуренной бровью отвѣчаютъ: «Это слишкомъ возвышенно»; если расспрашивать обстоятельно, они путемъ двусмысленныхъ отвѣтовъ удостовѣряютъ свое согласіе съ общей вѣрой». Ириней III, 4, 2, о Кердонѣ: «Кердонъ вошелъ въ церковь и принесъ покаяніе, а затѣмъ его дальнѣйшая жизнь была такова: онъ то тайно училъ, то приносилъ покаянія, то былъ изобличаемъ жертвами своего дурного ученія и удалялся отъ общенія съ братьями».

Между гностиками были личности, стоявшія на высотѣ научнаго познанія и религіознаго подъема. Главные между ними—Валентинъ и выдающіеся его ученики (Гераклеонъ и Птолемей). Валентинъ замѣчателенъ силой религіозной фантазіи и духа—это признали даже отцы церкви, Гераклеонъ отличался экзегетически-теологическими способностями (отрывки его комментарія къ Евангелію Іоанна у Оригена), а Птолемей—своей критикой Ветхаго Завѣта и своимъ яснымъ взглядомъ на ступени религіознаго развитія и на относительныя цѣнности. Валентинъ и его школа далеко превосходитъ Василида [1]). Но отцы церкви, желая перечислить наиболѣе выдающихся гностиковъ, называютъ обыкновенно Симона Мага, Василида, Валентина, Маркіона (и Апелла). Кромѣ того, они упоминаютъ отдѣльную группу, которую называютъ гностиками по преимуществу. Дѣло идетъ о сирійскихъ по происхожденію, но переселившихся и въ Египетъ и въ имперію «офитскихъ» (наассенскихъ и т. д.) еретикахъ—пестрый составъ которыхъ намъ отчасти хорошо извѣстенъ изъ Епифанія, а еще лучше изъ сохранившихся на коптскомъ языкѣ гностическихъ оригинальныхъ сочиненій. Но эти оригиналы принадлежатъ большею частью второй половинѣ III вѣка, и гностицизмъ въ нихъ отличается массой дикихъ спекуляцій, формулъ

---

[1]) Его система, очерченная Ипполитомъ въ «Философуменахъ», на мой взглядъ—позднѣйшее созданіе ученика Василида. Она отличается двумя особенностями: 1) крайней абстракціей относительно понятія о Богѣ (VII, 21 «несущій Богъ создалъ не сущій міръ изъ не сущаго»), 2) представленіемъ о спасеніи, какъ наступленіи великаго незнанія, освобождающаго души всѣхъ ступеней отъ познаній всего, что выше ихъ, и дающаго имъ черезъ это покой. Если это не признать пародіей, то это полное отчаяніе въ познаніи.

и обрядовъ. На этихъ именно памятникахъ выясняется, что гностицизмъ предвосхитилъ католицизмъ какъ систему обрядовъ.

Отношенія къ обыкновенному христіанству и къ общинамъ были различныя. Отчасти «гностицизмъ» проникалъ въ самый центръ общинъ, такъ какъ докетическія и дуалистически-аскетическія стремленія далеко распространялись; съ другой стороны, существовали «гностическіе» союзы, которые строго отдѣлялись и даже ненавидѣли союзы общинъ. Для исторіи догматовъ особенно важенъ правый флангъ гностицизма и настоящее ядро его, великія гностическія секты (василидіане, валентиніане). Послѣдніе захотѣли образовать христіанъ высшаго порядка, надъ обыкновенными, допущенными христіанами-психиками. Съ ними, главнымъ образомъ, приходилось бороться, они были теологи, у которыхъ учились, которые первые написали книги о догматикѣ и этикѣ, научныя и экзегетическія сочиненія, которые положили, однимъ словомъ, начало технической, христіанско-теологической литературѣ и начали обработку христіанской традиціи. Выдѣленіе этихъ гностиковъ и праваго ихъ крыла (энкратиты, «докеты», Татіанъ, Вардесанъ,—ученіе послѣдняго, находившееся подъ вліяніемъ Валентина и направленное противъ маркіонитизма, нѣкоторое время было не только допущено, но и признано въ Едессѣ) удавалось лишь медленно и было послѣдствіемъ сплоченія общинъ въ католическую церковь, которая отчасти выросла изъ гностическаго движенія.

Происхожденіе гностицизма достаточно объясняется общими условіями, при которыхъ христіанская проповѣдь держалась на почвѣ римской міровой имперіи, и присущей этой проповѣди притягательной силой, поскольку она сообщала вѣрное знаніе, жизнь и спасеніе, связанныя съ появившейся на землѣ божественной личностью. Отцы церкви винятъ въ немъ, кромѣ демоновъ, то расщепленное на много толковъ іудейство, то самарійскаго мессію Симона (существованіе и высокое историческое значеніе котораго нельзя отрицать), то греческихъ философовъ, то даже непослушаніе церковному сану. Легко доказать, что во всемъ этомъ есть частицы истины; спеціально синкретизмъ, приведшій къ христіанскому гностицизму, несомнѣнно имѣлъ главныя опоры свои на самарійско-сирійской и на александрійской почвѣ; но нельзя упускать изъ виду, что повсюду въ имперіи имѣлись условія для самобытныхъ образованій. Поэтому именно невозможно написать исторію развитія гностицизма, даже еслибъ мы больше знали объ отдѣльныхъ его проявленіяхъ и ихъ возникновеніи. Можно лишь различать іудео-христіанскихъ гностиковъ и языческо-христіанскихъ; послѣднихъ можно раздѣлить на группы, смотря по ихъ отдаленію отъ обычно-христіанскихъ воззрѣній, выражающемуся преимущественно въ оцѣнкѣ Ветхаго Завѣта и Деміурга; затѣмъ, можно прослѣдить черты «гностицизма», встрѣчающіяся при безпристрастномъ чтеніи христіанскихъ сочиненій (такъ, напр., въ апокрифическихъ Евангеліяхъ—ап. Петра и въ египетскомъ, также въ апокрифическихъ дѣяніяхъ апостоловъ, вродѣ Дѣяній Іоанна, сравн. также особенно остатки ипотипозовъ Климента Александрійскаго: докетизмъ такъ же мало можетъ служить исключительной примѣтой еретическаго гностицизма, какъ и строжайшій аскетизмъ). Неудивительно, что все то широко развѣтвленное движеніе, которымъ эллинизмъ со всѣми своими хорошими и дурными силами старался приноровиться къ Евангелію, постепенно становилось болѣе христіанскимъ, иначе говоря, болѣе церковнымъ; это лежало въ природѣ вещей. Но все же нельзя на основаніи этого хронологически группировать системы II вѣка по ихъ болѣе или менѣе христіанскому характеру, хотя можно считать правиломъ, что попытки, подобныя Карпократовой—превратить христіанское ученіе въ платонизмъ, церковь—въ платоновское государство, Христа—въ генія, надо отнести къ древнѣйшему времени, а не къ позднѣйшему.

4. Хотя различія между гностическимъ христіанствомъ и обыкновеннымъ церковнымъ и позднѣйшей церковной теологіей являются отчасти неопредѣленными,—и тутъ вѣдь придавалось особенное значеніе моменту познанія, и тутъ Евангеліе было на пути

къ превращенію въ совершенное знаніе о мірѣ, и тутъ gnosis (знаніе) ставили выше pistis (вѣры), и тутъ въ возрастающей мѣрѣ пользовались греческой философіей, ограничивали эсхатологію, давали просторъ докетическимъ воззрѣніямъ, цѣнили строгій аскетизмъ,—тѣмъ не менѣе нельзя забывать, что: 1) во время расцвѣта гностицизма вышеупомянутыя стремленія въ главной церкви существовали лишь въ зародышевомъ или обрывочномъ видѣ; 2) что эта церковь крѣпко держалась фактовъ, установленныхъ исповѣданіемъ крещенія, и эсхатологическихъ надеждъ, затѣмъ вѣры въ высшаго Бога-Творца вселенной, въ единство Іисуса Христа и въ Ветхій Завѣтъ, отвергая поэтому дуализмъ; 3) что она проповѣдовала единство и равенство всего человѣческаго рода и, слѣдовательно, единство и универсальность христіанскаго спасенія, и наконецъ 4) что она отвергала введеніе новыхъ, преимущественно восточныхъ, мифологій въ теологію, руководствуясь при этомъ древне-христіанскимъ сознаніемъ и извѣстнымъ здравымъ смысломъ. Все же церковь, побѣждая гностицизмъ, многому у него научилась. Перечислимъ вкратцѣ главные пункты, о которыхъ шелъ споръ (прибавленное къ нимъ «пол.» означаетъ, что соотвѣтственный гностическій тезисъ имѣлъ и положительное значеніе для развитія церковныхъ воззрѣній и ученій).

1) Христіанство, единственная вѣрная и абсолютная религія, заключаетъ въ себѣ законченную систему ученія (пол.).
2) Это ученіе, какъ таковое, содержитъ таинственныя силы, сообщеніе которыхъ связано съ посвященіемъ (мистеріями).
3) Носитель откровенія—Христосъ (пол.), но только Христосъ, и только воплотившійся въ Іисусѣ Христосъ (не ветхозавѣтный). Появленіе Его и есть спасеніе, а вѣроученіе есть возвѣщеніе о спасеніи и объ его условіяхъ (пол.).
4) Христіанское ученіе выводится изъ критически обработаннаго апостольскаго преданія; послѣднее содержится въ апостольскихъ книгахъ и въ оставленномъ апостолами тайномъ ученіи (пол.); какъ явное ученіе, оно сосредоточено въ regula fidei (пол.), какъ тайное, оно передается изъ поколѣнія въ поколѣніе призванными учителями.
5) Грамоты откровенія (апостольскія книги) должны быть истолкованы при помощи аллегоріи, въ видахъ извлеченія тайнаго ихъ смысла (пол.).
6) Что касается отдѣльныхъ пунктовъ установленной гностиками regula, то самые замѣчательные изъ нихъ слѣдующіе:
   a) установленіе разницы между высшимъ Богомъ и творцомъ міра и вытекающее отсюда противопоставленіе спасенія и творенія, т.-е. отдѣленіе посредника откровенія отъ посредника творенія;
   b) отдѣленіе высшаго Бога отъ Бога Ветхаго Завѣта, слѣдовательно, отверженіе Ветхаго Завѣта, т.-е. утвержденіе, что Ветхій Завѣтъ не содержитъ откровеній высшаго Бога, исключая развѣ нѣкоторыя его части;
   c) ученіе о самобытности и вѣчности матеріи;
   d) утвержденіе, что существующій міръ ведетъ свое начало отъ грѣхопаденія или отъ предпріятія, враждебнаго божеству, и поэтому онъ—произведеніе злого, или посредственнаго, или слабаго существа;
   e) ученіе, что зло присуще матеріи, слѣдовательно, представляетъ собой физическую силу, и отверженіе свободы;
   f) Установленіе эоновъ, т.-е. реальныхъ силъ и небесныхъ существъ, въ которыхъ развѣтвляется абсолютность божества.
   g) Утвержденіе, что Христосъ возвѣщалъ о неизвѣстномъ дотолѣ божествѣ.
   h) Ученіе, что въ Іисусѣ Христѣ непремѣнно слѣдуетъ различать небеснаго эона Христа и человѣческій образъ его и каждой отдѣльной «природѣ»

слѣдуетъ приписывать самобытную дѣятельность—«distincte agere». Дѣло въ томъ, что гностики усматривали спасеніе въ его личности, но свели эту личность къ физическому существу; такъ образовалась теорія докетизма. Нѣкоторые изъ гностиковъ, какъ, напр., Василидъ, вообще не допускали дѣйствительнаго соединенія между Христомъ и человѣкомъ Іисусомъ, котораго они считали настоящимъ человѣкомъ; соединеніе было лишь временное; человѣкъ Іисусъ послужилъ лишь на время совершенно безразличнымъ базисомъ для эона Христа, этотъ же эонъ отдѣлился отъ Іисуса еще до распятія. Другіе, напр., часть валентиніанъ—ихъ христологія была чрезвычайно сложна и своеобразна и насчитывала множество Христовъ—и ученикъ Маркіона, Апеллъ, учили, что тѣло Іисуса было небесное, такъ сказать, психическое образованіе, которое лишь съ виду произошло изъ чрева дѣвы Маріи (т.-е. прошло черезъ него). Третьи, наконецъ, какъ Саторнилъ (подобно Маркіону) поясняли, что все видимое явленіе Христа было лишь призракомъ и послѣдовательно отрицали рожденіе Христа [1].

i) Преобразованіе экклесіи (что небесная церковь считалась эономъ, не было новшествомъ) въ собраніе пневматиковъ, которымъ однимъ уготовано высшее блаженство, между тѣмъ какъ гиликамъ суждено погибнуть, а психики за свою простую вѣру удостоятся лишь низшаго блаженства.

k) Отверженіе всей древне-христіанской эсхатологіи и спеціально второго пришествія Христа и воскресенія плоти; съ этимъ связано утвержденіе, что отъ будущаго слѣдуетъ лишь ожидать освобожденія духа отъ чувственной оболочки, между тѣмъ какъ познавшій себя и увѣренный въ Богѣ духъ обладаетъ безсмертіемъ и ждетъ лишь перехода въ плерому.

l) Дуалистическая этика (строгій аскетизмъ), превратившаяся тамъ и сямъ въ либертинизмъ.

Въ подложномъ посланіи коринѳянъ къ ап. Павлу, помѣщенномъ въ дѣяніяхъ ап. Павла, перечисляются слѣдующія гностическія лжеученія, казавшіяся въ борьбѣ, очевидно, главнѣйшими: 1) отверженіе Ветхаго Завѣта (пророковъ), 2) отрицаніе всемогущества Бога, 3) отрицаніе воскресенія плоти, 4) отрицаніе того, что человѣкъ—созданіе Бога, 5) отрицаніе воплощенія Христа и рожденія его отъ дѣвы Маріи, 6) утвержденіе, что міръ созданъ не Богомъ, а ангелами (см. «Sitz.-Ber. der Berliner Academie», 1905, 12 янв.).

До какой степени гностицизмъ предвосхитилъ католицизмъ, мы видимъ особенно ясно на его христологіи и его ученіи о спасеніи, на его культовой магіи (транссубстанціація, съ очевиднымъ обманомъ, у гностика Марка) и его ученіи о таинствахъ, на признанныхъ имъ женскихъ небесныхъ силахъ и на его научной литературѣ. Многочисленные termini technici позднѣйшей католической догматики встрѣчаются уже у гностиковъ,—такъ, напр., «единосущный» для обозначенія отношеній эоновъ къ перво-Богу. Также слѣдуетъ обратить вниманіе на множество таинствъ у нѣкоторыхъ гностиковъ (кромѣ крещенія и причастія, еще «утѣшеніе»—consolamentum—духовный бракъ, соборованіе).

О формулахъ таинства Марка см. Ирин. I, 13 и сл. Наассинскій гимнъ (Иппол. филос. V, 10) даетъ краткое и очень цѣнное понятіе о гностической системѣ. Я позволю себѣ перевести его слѣдующимъ образомъ: «Духъ есть начальный принципъ всѣхъ вещей, первая причина всего бытія, всей жизни, второе существо, излученное сыномъ перваго

---

[1]) Въ христологіи Василида предвосхищены позднѣйшіе выводы несторіанства, а въ христологіи Валентина (и нѣкоторыхъ его учениковъ) выводы монофизитизма

духа, есть хаосъ, а третье, получившее бытіе и форму отъ первыхъ двухъ, есть душа. Она подобна дикой лани, гонимой на землѣ смертью, которая непрестанно точитъ надъ нею свои когти; сегодня она наслаждается свѣтомъ, а завтра она погружена въ мракъ горя и слезъ. За радостью слѣдуетъ слеза, за слезою судья, за судьею смерть. И блуждая въ лабиринтѣ, напрасно ищетъ она выхода. И сказалъ Іисусъ: «Взгляни, о Отецъ, на это многострадальное существо, какъ оно, полное горя, бьется на землѣ, вдали отъ Твоего дыханія; оно хочетъ уйти отъ горькаго хаоса, но не знаетъ, какъ подняться. Для его спасенія пошли меня, Отецъ,—дай мнѣ спуститься къ нему, дай пройти съ печатями въ рукахъ всѣ эоны, дай открыть ему всѣ мистеріи, разоблачить всѣ божества и возвѣстить ему тайну священнаго пути—гнозисъ».

ГЛАВА VI.

Попытка Маркіона устранить ветхозавѣтную основу Евангелія, очистить преданіе и преобразовать христіанство на основаніи Евангелія ап. Павла.

§ 14.

Главные источники: сочиненіе Тертулліана противъ Маркіона въ 5 книгахъ, Панарій Епифанія, Діалоги Адамантія. Древнѣйшее свидѣтельство дано Іустиномъ въ апологіи, сравтакже Иринея.—A. Hahn, «Marcionis Antitheses», 1823.—Th. Zahn, «Marcion's N. T.» въ «Gesch. d. neutestamentl. Kanons», II, стр. 409 и сл.—A. Harnack, «De Apellis gnosi monarchica», 1874 и въ Zw. Th., 1876, стр. 80 и сл.—U. Meyboom, «Marcion en de Marcionieten», 1888.

Несмотря на полемику отцовъ церкви, Маркіонъ не можетъ быть причисленъ къ гностикамъ, какъ Василидъ и Валентинъ; ибо: 1) имъ руководили не метафизическіе и не апологетическіе, а чисто сотеріологическіе интересы, 2) онъ ради этого придавалъ главное значеніе чистому Евангелію и вѣрѣ (а не познанію), 3) онъ для своего пониманія христіанства не использовалъ философіи—это былъ по крайней мѣрѣ его принципъ, 4) онъ старался не основывать школы знающихъ (не было тайнаго ученія), а преобразовывать соотвѣтственно Евангелію ап. Павла всѣ общины, христіанство которыхъ онъ признавалъ законническимъ (іудействующимъ) и исключающимъ свободную благодать (не было различія между пневматиками и гиликами: Евангеліе для всѣхъ. Не новое христіанство, но «reсuratio adulteratae regulae»). Только потерпѣвъ неудачу, онъ основалъ свою церковь, которая была первой церковной общиной, основанной на законченномъ толкованіи Евангелія и на строго ограниченномъ собраніи христіанскихъ книгъ. Вполнѣ увлекшись новизной, своеобразностью и величіемъ Божьей благодати во Христѣ, онъ счелъ нужнымъ положить въ основаніе религіознаго содержанія мощныя антитезы ап. Павла (Законъ и Евангеліе, дѣла и вѣра, плоть и духъ, грѣхъ и праведность) и пріурочить и распредѣлить ихъ по двумъ принципамъ—справедливаго, недоброжелательнаго и гнѣвнаго ветхозавѣтнаго Бога, тожественнаго съ Творцомъ міра и неизвѣстнаго до Христа Бога Евангелія, олицетворяющаго любовь и милосердіе. (Tertull., adv. Marc. I, 19: «Separatio legis et evangelii proprium et principale opus»). Этотъ крайній дуализмъ—подражаніе ап. Павлу, но безъ діалектики, безъ Ветхаго Завѣта и безъ іудео-христіанскаго пониманія исторіи—развился у Маркіона не безъ вліянія со стороны сирійскаго гностицизма (Кердонъ). Съ этическимъ противоположеніемъ возвышенныхъ и добрыхъ качествъ, съ одной стороны, и мелочности, мстительности и жестокости—съ другой, были связаны противоположности безконечнаго духовнаго и ограниченнаго чувственнаго и притомъ въ такой сте-

нени, что проблема угрожала перейти въ космологическія сферы. Въ частностяхъ особенно важно слѣдующее:

1. Ветхій Завѣтъ Маркіонъ признавалъ и объяснялъ дословно, отвергая всякое аллегорическое толкованіе, какъ книгу откровенія Творца міра и Бога іудеевъ, но поэтому именно онъ настойчиво противопоставлялъ ему Евангеліе (см. антитезы), содержаніе котораго Маркіонъ извлекалъ лишь изъ изреченій Христа и посланій ап. Павла, очищая ихъ отъ лишнихъ іудаистическихъ искаженій. По его мнѣнію, эти искаженія были очень древни, такъ какъ всѣ двѣнадцать апостоловъ не поняли Христа, или же, получивъ вѣрное пониманіе, лишились его и затѣмъ ложно истолковали Евангеліе по Ветхому Завѣту. Ап. Павелъ, призванный Христомъ преемникъ, одинъ понялъ, что Христосъ возвѣщалъ неизвѣстнаго дотолѣ Бога милости, противоположнаго Іеговѣ. Когда же и его проповѣдь была затемнена, то на него, Маркіона, была возложена задача возстановленія чистаго Евангелія. Въ качествѣ такого реформатора, второго ап. Павла, онъ былъ признанъ своей церковью, и его «антитезы» получили какъ бы каноническое значеніе.

2. Пониманіе Бога и христологія Маркіона сходятся съ гностицизмомъ въ томъ, что и онъ, въ противоположность господствующей церкви, больше всего остального выдвигаетъ новизну, своеобразность и абсолютность христіанства; онъ даже превосходитъ гностиковъ въ томъ, что онъ во всемъ человѣкѣ видитъ созданіе одного Творца міра и въ природѣ его не находитъ ничего родственнаго Богу любви. Любовь и благость составляютъ, по Маркіону, всю сущность Божества; спасеніе—самое непостижимое дѣяніе Божьяго милосердія, и всѣмъ, чѣмъ обладаетъ христіанинъ, онъ обязанъ о д н о м у Христу, проявленію благостнаго Бога (модализмъ). Своимъ страданіемъ Онъ у Творца выкупилъ в ѣ р у ю щ и х ъ въ Него и пріобрѣлъ ихъ для себя. Но проповѣдуемый Маркіономъ строгій докетизмъ, утвержденіе, что лишь души людей спасутся, отреченіе отъ второго пришествія Христа и суровый, доходящій до запрещенія брака, аскетизмъ (на ряду съ представленіемъ, что новою жизнью будетъ управлять Божья любовь)—все это служитъ доказательствомъ того, что Маркіонъ до извѣстной степени не могъ противостоять эллинизму; съ другой стороны, эсхатологическія представленія показываютъ, что онъ искалъ возвращенія къ единодержавію благостнаго Бога.

3. Намѣреніе возстановить церковь чистаго Евангелія и соединить спасенныхъ, ненавистныхъ богу сего міра, побудило Маркіона собрать евангельскія книги въ сводъ нормативнаго характера (Евангеліе отъ Луки и 10 посланій ап. Павла), установить прочныя правила для ихъ толкованія и провести твердую, но свободную организацію общинъ. Такъ какъ онъ отвергалъ и Ветхій Завѣтъ, и всякую естественную религію, и философію, и тайное преданіе, то, на вопросъ, что такое христіанство, ему приходилось искать отвѣта въ историческихъ документахъ. Въ этомъ онъ, какъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ, подалъ примѣръ католической церкви.

4. Глубокомысленное воззрѣніе, что законы, управляющіе природой и исторіей, и направленіе гражданской справедливости составляютъ противоположность къ дѣяніямъ Божественнаго милосердія, равно какъ кроткая вѣра, сердечная любовь и радостное отреченіе противоположны спѣсивой добродѣтели, самомнѣнію и боязни страданія—это воззрѣніе, господствующее въ христіанствѣ Маркіона, но и охранившее его отъ всякой раціоналистической систематики, его церковью не долго соблюдалось во всей чистотѣ. Стараясь сгладить пробѣлы и противорѣчія этого воззрѣнія, одни изъ его учениковъ обратились къ трехпринципному ученію, другіе къ грубому дуализму, не отвергая, однако, основныхъ мыслей учителя. Но Апеллъ, замѣчательный ученикъ Маркіона, возвратился къ исповѣданію е д и н а г о Бога (причемъ Творецъ міра—лишь ангелъ Божій), придерживаясь во всемъ остальномъ взглядовъ своего учителя и развивая даже данные Маркіономъ цѣнные намеки. Отцы церкви (Родонъ, Тертулліанъ, Оригенъ) не понимали его

и спорили съ нимъ отчаянно. О сотеріологіи Апеллъ, вѣроятно, училъ подобно Маркіону; относительно Ветхаго Завѣта онъ рѣзко отличался отъ Маркіона тѣмъ, что считалъ содержащіеся въ немъ разсказы не заслуживающими вѣры миѳами, полными противорѣчій (см. отрывки его «силлогизмовъ»). Маркіонъ признавалъ фактичность ветхозавѣтной исторіи, но по этой именно причинѣ считалъ руководителя ея мстительнымъ, злымъ, карающимъ существомъ.

Отцы церкви вооружились на Маркіона, какъ злѣйшаго еретика. Въ спорахъ съ нимъ развивалось древне-католическое ученіе церкви и опредѣлялся объемъ Новаго Завѣта.

Въ тѣхъ воззрѣніяхъ на спасеніе, которыя мы встрѣчаемъ у Маркіона, въ господствующей церкви и у валентиніанъ, намъ представляются три типа спасенія, возможные на почвѣ христіанскаго пониманія Бога («Богъ есть любовь»). По Маркіону, человѣкъ долженъ быть спасенъ отъ всего, что онъ есть и что его окружаетъ, отъ міра, отъ закона, отъ грѣха, отъ собственнаго я, отъ справедливости—однимъ словомъ, отъ всего естественнаго. По ученію церкви, онъ долженъ быть спасенъ отъ демоновъ, ворвавшихся въ Божій міръ, отъ грѣха и отъ смерти, слѣдовавшихъ за ними. По этому воззрѣнію, «природа» сама по себѣ хороша и нарушенныя демонами качества возстановляются и освящаются. По ученію же валентиніанъ, спасеніе дѣло сложное, потому что объектъ его не поддается единому объясненію. Требуется спасеніе различныхъ ступеней, такъ какъ 1) люди различны и 2) должны пройти различные спасительные процессы. Люди духа спасутся отъ міра во всѣхъ смыслахъ и взойдутъ въ чистую сферу Божества; вѣдь «естественное» имъ чуждо, не присуще. Праведные, но ограниченные люди спасутся отъ грѣха и отъ смерти и перейдутъ въ болѣе свѣтлый міръ. И тутъ и тамъ нужна градація. По Маркіону, Христосъ явился, чтобы разрушить дѣла творца міра и законодателя, по представленію церкви—чтобы разрушить дѣла дьявола. По воззрѣніямъ валентиніанъ, Онъ оказывается многосторонне дѣйствующимъ Спасителемъ: Онъ является всюду, гдѣ нужно спасеніе; но главное дѣйствіе направлено на освобожденіе пневматиковъ отъ всего мірского.

КНИГА ВТОРАЯ.

Основаніе.

ГЛАВА I.

Историческая оріентировка.

§ 15.

A. Ritschl, «Entstehung der altkatholischen Kirche», т. 2, 1857.—E. Renan, «Origines du Christianisme», T. V—VII.—P. Wernle, ук. соч.

1. Второй вѣкъ существованія языческо-христіанскихъ общинъ характеризуется побѣдоносной борьбой противъ гностиковъ, Маркіона и древне-христіанскаго энтузіазма, иначе говоря: отклоненіемъ острой эллинизаціи, съ одной стороны, а съ другой—подавленіемъ первобытныхъ христіанскихъ настроеній, дисциплины и отчасти даже надеждъ. Значительная часть древняго христіанства была спасена укрѣпленіемъ преданія (вѣра въ Бога-Творца и Спасителя); но такъ какъ обладаніе апостольскими писаніями и апостольскимъ вѣроученіемъ имъ давало твердую увѣренность въ ихъ христіанствѣ, то тѣмъ свободнѣе они относились къ міру и его мудрости. Субъективизму христіанской набожности не давали воли, и фантастическое образованіе миѳовъ и вторженіе чуждаго матеріала въ вѣроученіе были сокращены; но каждый членъ былъ прикрѣпленъ къ священной грамотѣ и къ священнику, будучи подчиненъ сомкнутому епископальному союзу единой, святой, апостольской, каѳолической церкви, а союзъ этотъ, какъ условіе вѣчнаго блаженства, былъ отожествленъ съ твореніемъ Христа. Наконецъ, были опровергнуты гностическія системы, но вмѣстѣ съ тѣмъ изъ Керигмы при помощи понятій греческой философіи создавалась научная система вѣры. Это было отличное средство, чтобы возбудить интересъ образованныхъ круговъ къ церкви, но для мірянъ это была затемняющая вѣру тайна или же поясненіе Евангелія въ смыслѣ греческой религіозной философіи.

2. Задача исторіи догматовъ за періодъ между 150 и 300 г. двоякая: во-первыхъ, ей надлежитъ описать возникновеніе и развитіе католицизма какъ церкви, т. е. возникновеніе и развитіе апостольско-католическихъ мѣрилъ (вѣроученіе, Новый Завѣтъ, церковная служба), при помощи которыхъ общины срослись въ единую эмпирическую церковь, которая все же представляется апостольской, истинною и святою. Во-вторыхъ, ей придется изслѣдовать возникновеніе и развитіе научнаго вѣроученія, какъ оно появилось на периферіи церкви для апологетическихъ цѣлей, не чуждыхъ, впрочемъ, древнѣйшему направленію языческаго христіанства (см. книгу I, гл. 3); какъ оно, будучи въ началѣ лишь монотеистической космологіей, подкрѣпленной откровеніемъ, соединившись затѣмъ во время борьбы и съ гностицизмомъ, и съ идеями спасенія эллинскихъ мистерій, и съ церковнымъ возвѣщеніемъ, и съ ветхозавѣтными разсужденіями (Ириней, Ипполитъ, Тертулліанъ)—выросло въ сложное зданіе (философскіе, керигматическіе, библейскіе и древне-христіанско-эсхатологическіе элементы); какъ оно, далѣе, подъ вліяніемъ александрійцевъ, превратилось въ эллинистически-синкретистическую систему для католическихъ гностиковъ (первообразами были Филонъ и Валентинъ) и какъ, наконецъ,

ясно выступила великая рознь между научной догматикой и традиціонной вѣрой. Уже въ III вѣкѣ было положено начало къ разрѣшенію этой розни тѣмъ, что цѣли научной догматики и часть ея ученій (прежде всего ученіе о Логосѣ) были приняты церковью какъ вѣра, между тѣмъ какъ другое оставлялось въ сторонѣ или оспаривалось, а реалистическія положенія Керигмы предохранялись отъ спиритуализирующихъ передѣлокъ и право различія вѣроученія для мыслящихъ и вѣры для незнающихъ (Оригенъ) принципіально отрицалось. Четыре ступени развитія догмата (апологеты, древне-католическіе отцы церкви, александрійцы, Меѳодій съ приверженцами) соотвѣтствуютъ четыремъ ступенямъ религіознаго и философскаго развитія язычества того времени: философскому морализму, идеѣ спасенія (теологіи и практикѣ мистерій), неоплатонизму и реакціонному синкретизму. Именно поэтому и еще по той причинѣ, что возрастающая «посредственность» общинъ требовала твердаго авторитета и правящаго духовнаго сословія, все развитіе, вѣроятно, протекало бы точно также и безъ борьбы съ гностицизмомъ (и съ монтанизмомъ). Можно предположить, однако, что оно нѣсколько замедлилось бы. Тѣмъ не менѣе и гностицизмъ и монтанизмъ—не случайныя явленія, и не случайно они содѣйствовали развитію догмата. Монтанизмъ представляетъ собой само древнее христіанство (каковымъ оно должно было быть около 170 г.), а корни гностицизма также восходятъ къ древнѣйшему христіанству.

I. Упроченіе и постепенное оміреніе христіанства, какъ церкви.

ГЛАВА II.

Установленіе апостольскихъ нормъ для церковнаго христіанства. Католическая церковь.

Источники: сочиненія Иринея, Ипполита, Тертулліана и только на второмъ планѣ сочиненія по римскихъ древне-католическихъ отцовъ (мѣрила были опредѣлены въ Римѣ). Участіе Малой Азіи темно и спорно, но вѣроятно.

Три апостольскія нормы (символъ вѣры, Новый Завѣтъ, духовный санъ)—см. Iren. III, 1 и сл., Tertull. de praescr. 11, 32, 36—распространились изъ Рима по различнымъ церквамъ провинцій въ разное время, но большей частью всѣ три одновременно. Онѣ были подготовлены краткими керигматическими исповѣданіями, авторитетомъ «Господа», апостольской традиціи и читаемыхъ въ общинѣ сочиненій и, наконецъ, почитаніемъ апостоловъ, пророковъ, учителей, «старцевъ», христіанскихъ героевъ (аскетовъ, исповѣдниковъ) и руководителей отдѣльныхъ общинъ.

§ 16. А. Преобразованіе исповѣданія крещенія въ апостольскій символъ вѣры.

C. P. Caspari, «Quellen Zur Geschichte des Taufsymbols», 4 т. 1566 и сл.—A. Harnack въ большомъ изданіи Patr. Apost. I, 2, 1878.—A. Hahn, «Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln», т. 3, 1897.—Th. Zahn, «Glaubensregel u. Taufbekenntniss» («Skizzen aus dem Leben der alten Kirche»). 1-е изд. 1898, стр. 238 и сл.—F. Kattenbusch, «Das apostolische Symbol», 2 т., 1894, 1900.—J. Kuntze, «Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntniss», 1899.

Съ давнихъ временъ въ общинахъ имѣлось возвѣщеніе Христа (см. кн. 1, гл. 3, пунктъ 2) и краткія формулы исповѣданія (Отецъ, Сынъ и Духъ), а спеціально въ римской общинѣ

установилось около 150 г. неизмѣняемое исповѣданіе при крещеніи. Эти исповѣданія составляли «вѣру» и считались квинт-эссенціей апостольскаго возвѣщенія, почему ихъ относили къ Христу, т. е. къ самому Богу «черезъ апостоловъ».

Но апостольскимъ «символомъ вѣры» считалось вообще все, что казалось неотъемлемымъ, напр., и христіанское пониманіе Ветхаго Завѣта. Кромѣ этого римскаго исповѣданія, едва ли установились еще и другіе законченные символы, и правила нравственности (Didachê Kyriu) стояли на одной ступени съ возвѣщеніемъ Христа. Но съ самаго начала, при преподаваніи, при наставленіяхъ и прежде всего при опроверженіяхъ лжеученій, внушали: «оставимъ эти пустыя и суетныя заботы и вернемся къ славному и почтенному канону нашего преданія» (I Clem. 7; ср. Polyc. ep. 2, 7; пасторскія посланія, посланія Іуды, Игнатія, а также и Іустина).

Когда же опасность со стороны гностицизма обострилась, то горькій опытъ показалъ, что у «вѣры по преданію» нѣтъ устойчивости ни въ содержаніи, ни въ объемѣ, ни въ пониманіи ея. Необходимо было имѣть нерушимое внѣшнее мѣрило для опроверженія такихъ ученій, какъ, напр., о различіи высшаго Бога отъ Бога-творца, или о докетизмѣ, для избѣжанія затемненій и перетолковываній евангелической исторіи и для доказательства, что собственное пониманіе представляетъ апостольское ученіе; нужно было установить опредѣленно истолкованное апостольское исповѣданіе. Принужденная такими обстоятельствами, римская церковь, образъ дѣйствій которой намъ извѣстенъ по Иринею и Тертулліану, выдвинула замкнутое римское исповѣданіе крещенія какъ апостольское, объявляя при этомъ, что въ каждомъ данномъ случаѣ антигностическія толкованія его составляютъ само собою разумѣющееся его содержаніе, что разъясненное исповѣданіе составляетъ «fides catholica», т.-е. правило истинной вѣры и что отъ признанія его зависитъ причисленіе къ церкви. (Сколько здѣсь было согласія или даже содѣйствія со стороны Малой Азіи, до сихъ поръ неизвѣстно и едва-ли когда-нибудь выяснится). Этотъ методъ, перемѣстившій центръ христіанства, но предохранившій послѣднее отъ полнаго разрушенія, основанъ на двухъ недоказанныхъ утвержденіяхъ и одномъ подмѣнѣ. Ничѣмъ не доказано, что исповѣданіе такого рода установлено апостолами, а равно, что основанныя апостолами общины сохранили ихъ ученіе въ неизмѣненномъ видѣ; а подмѣнъ произошелъ съ самимъ исповѣданіемъ, которое замѣнено его объясненіемъ,—положимъ, въ сущности, вѣрнымъ. И наконецъ, изъ согласія цѣлаго ряда общинъ (епископовъ) въ ученіи еще нельзя сдѣлать выводъ о существованіи fides catholica, какъ непоколебимаго закона ученія. Этотъ методъ обосновываетъ католическое доказательство преданія и его фундаментальное значеніе до сего дня: до сего дня для католицизма характерна эта двусмысленность, допускающая, съ одной стороны, утвержденіе, что данное исповѣданіе ясно и закончено, а съ другой—такую эластичность его, что оно годится для отклоненія всякаго неудобнаго мнѣнія. Также характерно то, что христіанство отожествляется съ вѣроученіемъ, непонятнымъ для большей части мірянъ. Послѣдніе, такимъ образомъ, унижаются и подчиняются авторитетамъ.

Образецъ этого метода мы находимъ у Иринея I, 10; Тертулліанъ, знакомый съ трудами Иринея, далъ его методу дальнѣйшее развитіе. Если уже Ириней находилъ, что главнѣйшія гностическія ученія опровергаются исповѣданіемъ крещенія, между тѣмъ какъ имъ противорѣчилъ только церковный здравый смыслъ, то Тертулліанъ, принимая еще опредѣленнѣе исповѣданіе за авторитетъ для вѣры, выводилъ изъ символа и сотвореніе вселенной изъ ничего, и посредничество Логоса въ сотвореніи міра, и происхожденіе его до времени, и опредѣленную теорію о воплощеніи, и проповѣдь новаго закона и новыхъ обѣщаній, и наконецъ, даже правильное ученіе о Троицѣ и о двухъ природахъ Христа (de praescr. 13; de virg. 1; adv. Prax. 2 и т. д.).

Его «regula»—апостольскіе законъ и ученіе, ненарушимые для всякаго христіа-

цина: отъ согласія съ этимъ закономъ зависитъ христіанскій характеръ отдѣльной личности. Христіанскій нравъ и христіанская жизнь составляютъ уже второй пунктъ, подлежащій особымъ условіямъ (этимъ раздвоилась сущность религіи—самый роковой поворотъ въ исторіи христіанства!).

Но лишь въ III вѣкѣ это католическое мѣрило распространилось по всей церкви. Клименту александрійскому оно еще неизвѣстно (въ «церковномъ канонѣ» онъ видитъ антигностическое толкованіе Священнаго Писанія); Оригенъ, однако, уже близокъ къ нему (см. de princip. praef.), т.-е. въ началѣ III вѣка александрійская церковь послѣдовала за римской и стала постепенно «католическою». Еще позже послѣдовали сирійскія церкви, что доказано основной книгой апостольскихъ конституцій, гдѣ объ «апостольскомъ символѣ вѣры», въ смыслѣ западнаго, ничего неизвѣстно. Только къ концу III вѣка католическая церковь, основанная на общемъ апостольскомъ законѣ, стала дѣйствительностью и начала рѣзко отличаться отъ еретическихъ сектъ; болѣе отдаленныя общины приняли «апостольскій символъ вѣры», можетъ быть, только послѣ Никейскаго собора. Но и никейскій символъ не сразу былъ вездѣ принятъ.

§ 17. В. Соединеніе избранныхъ церковныхъ книгъ для чтенія въ Новый Завѣтъ, т.-е. въ собраніе апостольскихъ сочиненій.

См. введенія въ Н. З. Реуса (E. Reuss), Гольцмана (H. Holtzmann), Вейса (B. Weiss), Юлихера (A. Jülicher). Кромѣ того, Th. Zahn, «Geschichte des neutestamentlichen Kanons», 2 т. 1888 и сл.—A. Harnack, «Das N. T. um das Jahr 200», 1889.—Camerlynck, «S. Irénée et le Canon du N. T.», 1896.—Kutter, «Clemens Alexandrinus und das N. T.», 1897.—W. Sanday, «Inspiration», 1893.—A. Harnack, «Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des N. T.» (Reden u. Aufs., 2 т. 1901).

Рядомъ съ Закономъ и Пророками («Библія») въ общинахъ еще почиталось неоспоримой инстанціей Слово Господне, или просто «Господь». Изреченія и дѣянія Господа («Евангеліе») были записаны въ нѣсколькихъ, родственныхъ между собою и существовавшихъ во многихъ изводахъ книгахъ, называемыхъ «Книгами Господними», а позже—съ середины II вѣка—«Евангеліями» и «Воспоминаніями апостоловъ» и читаемыхъ публично приблизительно съ 140 г. (Іустинъ). Послѣднимъ названіемъ выражено сужденіе, что все, повѣствующее о Господѣ, исходитъ такъ или иначе отъ апостоловъ. Уже скоро послѣ наступленія II вѣка въ нѣкоторыхъ главныхъ церквахъ (сначала въ Малой Азіи, затѣмъ въ Римѣ и въ подвластныхъ ему общинахъ; въ Александріи также, по крайней мѣрѣ, со второй половины II вѣка, между тѣмъ, какъ раньше были, повидимому, болѣе распространены еврейское и египетское Евангелія) изъ числа евангелическихъ сочиненій были выдѣлены четыре—наши нынѣшнія Евангелія, обработанныя около 170 г. Татіаномъ во единое (діатессаронъ). (При сравненіи Евангелія отъ Луки съ Евангеліемъ Маркіона мы видимъ, что съ 140 г. оно подверглось лишь незначительнымъ редакціоннымъ измѣненіямъ. Къ Евангелію отъ Марка въ началѣ II вѣка было присоединено подробное окончаніе. Евангеліе отъ Матѳея, по всей вѣроятности, подверглось окончательной редакціи. Евангеліе отъ Іоанна, повидимому, съ самаго начала было обнародовано вмѣстѣ со своимъ приложеніемъ. Собираніе четырехъ Евангелій было произведено въ Малой Азіи въ силу неразъясненнаго донынѣ кризиса. Къ переработкѣ ихъ въ единое Евангеліе уже не приступали, хотя требующихъ этого причинъ было немало: множественность свидѣтелей представляла также свои выгоды, а противорѣчія не выходили за границу терпимости). Рядомъ съ этими сочиненіями въ общинахъ читались рано собранныя посланія ап. Павла, какъ это доказывается посланіями Климента, Варнавы, Игнатія и, главнымъ образомъ, Поликарпа. Но между тѣмъ, какъ Евангелія имѣли прямое отношеніе къ возвѣщенію и удержали мѣсто въ доказательствѣ правильности преданія (Игнатій, Іустинъ), посланія ап. Павла были лишены этого преимущества, такъ какъ авторъ ихъ не былъ

очевидцемъ жизни Христа. Наконецъ, всѣ письменно изложенныя сообщенія «носителей духа» (пневматофоровъ) почитались, какъ вдохновенныя священныя писанія, будь это іудейскіе апокалипсисы съ громкимъ именемъ, или сочиненія христіанскихъ пророковъ в учителей. «Писаніемъ» назывался сначала лишь Ветхій Завѣтъ, но словами «Господь говоритъ» обозначались и апокалиптическіе стихи. Иную, но равноцѣнную категорію составляли слова «Господь говоритъ въ Евангеліи» (исполненіе пророчествъ—правила нравственности). Словами ап. Павла охотно выражались много учителей, не оказывая имъ однако того же почета, какъ Писанію и Слову Господню. (Неизвѣстно, были ли посланія ап. Павла публично и регулярно читаемы въ общинахъ раньше 180 г.).

Маркіонъ, отвергавшій Ветхій Завѣтъ и доказательство на основаніи пророчествъ, выставилъ другое собраніе писаній каноническаго значенія (Евангеліе отъ Луки и 10 посланій ап. Павла). Одновременно или нѣсколько позже гностическіе руководители школъ сдѣлали, вѣроятно, то же самое, употребляя самыя распространенныя въ общинахъ книги, но примѣшивая къ нимъ и новыя (Валентинъ, Татіанъ, енкратиты). Тутъ вездѣ преобладали посланія ап. Павла, потому что они были теологичны, сотеріологичны и поддавались дуалистическому толкованію. Новые, критически исправленные сборники, противоставляемые гностиками Ветхому Завѣту, облекались такимъ же авторитетомъ, какимъ пользовался Ветхій Завѣтъ въ господствующей церкви, и также объяснялись аллегорически (рядомъ все же имѣлись тайныя преданія и сочиненія).

Въ борьбѣ со всѣмъ этимъ руководителямъ общинъ мало было пользы отъ ссылки на Писаніе и Господа. Надо было 1) опредѣлить, какія именно евангелическія писанія (и въ какомъ изводѣ) слѣдуетъ принимать въ разсчетъ, а 2) приходилось отбирать у еретиковъ и объявлять католическимъ достояніемъ все, что нельзя было объявить новымъ или ложнымъ; наконецъ, 3) надо было составить такой сборникъ писаній, который не нарушалъ бы доказательства преданія, но, напротивъ, подкрѣплялъ бы его своими качествами. Сначала ограничились тѣмъ, что единственными достовѣрными апостольскими книгами Господа признали четыре Евангелія. Они въ своей оцѣнкѣ уже такъ приблизились къ Ветхому Завѣту, что тотъ громадный шагъ, который состоялъ въ признаніи ихъ священными, едва-ли ощущался какъ новшество, тѣмъ болѣе, что всѣ изреченія Господа съ самаго начала считались святыми. Нѣсколько церквей востока удовольствовались этимъ постановленіемъ почти до конца III вѣка (см., напр., основныя изложенія первыхъ шести книгъ апостольскихъ конституцій), въ нѣкоторыхъ даже очень долго пользовались діатессарономъ. Это не значитъ, что былъ установленъ новый сборникъ: нѣтъ, къ «Библіи» присоединились четыре Евангелія («Господь черезъ пророковъ»—«Господь въ Евангеліи»); рядомъ съ этимъ имѣлись произведенія пневматическихъ писателей, но цѣнность ихъ все понижалась (монтанистическая борьба).

Но тамъ, гдѣ шла самая ожесточенная борьба противъ еретиковъ и гдѣ сплачиваніе общинъ совершалось по твердымъ законамъ и съ намѣченной цѣлью, (въ Малой Азіи и) въ Римѣ,—тамъ противъ гностическихъ сборниковъ выставили, скорѣе для обороны, нежели для нападенія, католически-апостольскій сборникъ, составленный изъ бывшихъ уже раньше въ употребленіи безформенныхъ собраній священныхъ писаній, причемъ, однако, все было старательно просмотрѣно и выбрано все вѣское и достовѣрное. Къ четыремъ Евангеліямъ были присоединены посланія ап. Павла (хотя такое преобразованіе случайныхъ сочиненій въ божественныя изреченія не могло пройти безъ угрызеній совѣсти); подчинивъ ихъ при посредствѣ только что принятой въ сборникъ книги—Дѣяній Апостоловъ—мнимому Возвѣщенію двѣнадцати апостоловъ, авторъ канона использовалъ также и ихъ для установленія преданія. Узаконенный двѣнадцатью апостолами въ Дѣяніяхъ Апостоловъ ап. Павелъ, трудно узнаваемый въ пастырскихъ посланіяхъ, сдѣлался такимъ образомъ свидѣтелемъ «ученія Господа устами двѣнадцати апостоловъ» (въ католическомъ

смыслѣ), т.-е. теперь его по обязанности и по праву истолковывали соотвѣтственно Дѣяніямъ Апостоловъ, которыя, только за неимѣніемъ лучшаго, попали въ сборникъ (они въ канонѣ замѣняютъ сочиненіе, долженствовавшее сообщить исторію миссіи и ученіе всѣхъ двѣнадцати апостоловъ—такого именно сочиненія не хватало). Этотъ новый апостольскій сборникъ, состоявшій изъ двухъ или вѣрнѣе изъ трехъ частей (Евангеліе, Дѣянія Апостоловъ, посланія ап. Павла) былъ какъ Новый Завѣтъ сопоставленъ Ветхому Завѣту, Закону и Пророкамъ, и скоро поставленъ выше его; имъ пользовались уже Ириней и Тертулліанъ (по кажется, лишь на практикѣ, а не въ теоріи,—Евангеліе и посланія ап. Павла считались равноцѣнными; у Иринея мы еще не встрѣчаемъ слова Новый Завѣтъ, дѣло при немъ еще только созрѣваетъ; см.: J. Werner въ «Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Litteraturgeschichte», VI, 2). Изъ Рима (и Малой Азіи?) онъ постепенно перешелъ ко всѣмъ церквамъ и, установившись разъ, не подвергался почти никакимъ колебаніямъ. Въ противоположность къ этимъ частямъ четвертая и пятая не могли пріобрѣсти законченной твердой формы. Спачала старались дать Дѣяніямъ Апостоловъ подкрѣпленіе посредствомъ сочиненій двѣнадцати апостоловъ. Было очень понятно, что подобныя сочиненія цѣнились; а съ другой стороны, имѣлись посланія христіанскихъ пророковъ и учителей (о которыхъ умолчать было невозможно), но имъ не хватало апостольскаго авторитета (въ строгомъ смыслѣ). Такъ составилась группа католическихъ посланій. Ядро ихъ первоначально образовали, вѣроятно, 1 и 2 посланія Іоанна и посланіе Іуды (см. отрывокъ Муратори). Къ нимъ примкнули 3 посланіе Іоанна (всѣ три—посланія одного и того же автора), затѣмъ древнее сочиненіе, родственное посланіямъ ап. Павла и приписанное лишь тогда ап. Петру (о чемъ сильно спорятъ) и собраніе мѣткихъ пророческихъ наставленій подъ именемъ Якова. Остальныя сочиненія подъ именемъ ап. Петра (Евангеліе, Дѣянія, Керигма, апокалипсисъ) въ концѣ концовъ были отвергнуты такъ же, какъ и объемистое сочиненіе: Дѣянія ап. Павла. Но въ началѣ III вѣка было принято второе посланіе ап. Петра, прежде всего въ Александріи. Другимъ же сочиненіямъ (посланіямъ Климента, Варнавы, Ермы и т. д.) и въ Александріи не удалось завоевать себѣ прочное мѣсто въ канонѣ. Эта группа католическихъ посланій—не считая I Іоанна и I Петра—до самаго IV вѣка и далѣе не могла упрочиться ни въ объемѣ, ни въ цѣнности, но что весьма удивительно—достоинства всего сборника отъ этого не пострадали. Затѣмъ апокалипсисы и по происхожденію и по свойствамъ своимъ требовали включенія въ сборникъ. Но время ихъ настроеній уже прошло; теперь даже возставали противъ нихъ, природа новаго сборника требовала апостольскихъ изреченій, а не пророческихъ, которыя она скорѣе исключала. Поэтому лишь апокалипсисамъ Петра и Іоанна было оказано вниманіе, но и тутъ первый, по неизвѣстнымъ намъ причинамъ, скоро затерялся, а второй «какъ отъ огня» былъ спасенъ для новаго сборника.

Въ III вѣкѣ не во всѣхъ церквахъ имѣлся законченный Новый Завѣтъ; но тамъ, гдѣ существовалъ второй сборникъ, имъ пользовались безъ стѣсненія почти такъ же, какъ и Ветхимъ Завѣтомъ. И незаконченный сборникъ оказывалъ ad hoc тѣ же услуги, которыя, казалось, можно было ожидать только отъ законченнаго. Но религіей буквы католицизмъ никогда не сдѣлался. Слова Господни оставались правиломъ, по которому устраивалась жизнь, а развитіе ученія шло своей дорогой, подлежавшей лишь посредственному вліянію Новаго Завѣта.

Самосознаніе церкви, ставящее ее выше «древняго народа» (іудейство), единственное въ своемъ родѣ содержаніе Евангелій и посланій ап. Павла и, наконецъ, потребности культа, вѣроятно, и безъ борьбы противъ гностицизма (и монтанизма) создали бы современемъ что-нибудь похожее по содержанію и виду на Новый Завѣтъ. Но Дѣянія Апостоловъ едва ли были бы включены въ такой сборникъ, или развѣ въ сопровожденіи многихъ другихъ сочиненій. Весь сборникъ вышелъ бы меньше или—что еще вѣроятнѣе—

значительно больше, и очень сомнительно, были ли бы посланія ап. Павла (и посланія вообще) формально поставлены на одну ступень съ Евангеліемъ.

Послѣдствія: 1) Новый Завѣтъ (или: собраніе апостольскихъ писаній), какъ установленный посредствомъ выдѣленія «апостольскій» сборникъ, самъ по себѣ предохранилъ отъ гибели самую цѣнную часть древнѣйшей литературы; но этимъ самымъ всѣ остальныя части этой литературы предоставилъ на произволъ судьбы, объявивъ ихъ подложными или излишними; 2) Новый Завѣтъ прекратилъ сочиненіе внушенныхъ духомъ книгъ, но и сдѣлалъ возможной церковно-мірскую литературу, указывая ей, однако, прочныя границы; 3) Новый Завѣтъ затемнилъ историческій смыслъ и историческое происхожденіе содержащихся въ немъ сочиненій, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ создалъ условія, необходимыя для тщательнаго изслѣдованія ихъ и для ихъ воздѣйствія въ церкви; 4) Новый Завѣтъ положилъ конецъ энтузіастическому производству «фактовъ»; но требованіе, чтобы содержащіяся въ немъ сочиненія по всѣмъ пунктамъ считались согласными, ясными, достаточными и Богомъ внушенными, имѣло неминуемымъ послѣдствіемъ ученое, теологическое производство новыхъ фактовъ и миѳологію понятій; 5) Новый Завѣтъ ограничилъ время откровеній, поставилъ апостоловъ и ихъ время на недосягаемую высоту и содѣйствовалъ этимъ пониженію христіанскихъ идеаловъ и требованій, но одновременно онъ способствовалъ з н а н і ю о нихъ и сдѣлался стимуломъ совѣстей; 6) Новый Завѣтъ охранилъ пошатнувшееся каноническое достоинство Ветхаго Завѣта, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ далъ толчокъ къ подчиненію ветхозавѣтнаго откровенія новозавѣтному и къ размышленіямъ о с п е ц и ф и ч е с к о м ъ значеніи послѣдняго; 7) Новый Завѣтъ содѣйствовалъ роковому отожествленію словъ Господнихъ съ апостольскимъ преданіемъ (ученіемъ апостоловъ); но включеніемъ посланій ап. Павла онъ сдѣлалъ сознаніе спасенія мѣриломъ человѣческихъ стремленій и чрезъ канонизацію идей ап. Павла ввелъ въ исторію церкви благодѣтельное начало; 8) заявленіе католической церкви, что оба Завѣта составляютъ исключительно ея достояніе, отняло у всѣхъ остальныхъ христіанскихъ общинъ ихъ правовое значеніе; но, выставляя Новый Завѣтъ нормой, она сама создала арсеналъ, изъ котораго впослѣдствіи брали самое острое оружіе противъ нея самой. При тщательномъ взвѣшиваніи пользы и вреда, принесенныхъ созданіемъ Новаго Завѣта, оказывается много больше пользы; трудно даже опредѣлить, что стало бы съ Евангеліемъ и древнѣйшей христіанской литературой безъ утвержденія Новаго Завѣта.

§ 18. Преобразованіе епископскаго сана въ церкви въ апостольскій. Исторія преобразованія понятія о церкви.

См. R. Sohm. «Kirchenrecht», т. I, 1892.—E. Hatch, «Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum», пер. A. Harnack, 1883.—A. Harnack, «Die Lehre der 12 Apostel», 1884, стр. 88 и сл.—«Die Mission in den ersten drei Jahrhunderten», 1902, стр. 230 и сл.

Недостаточно было имѣть доказательство того, что апостолы установили символъ вѣры; надо было доказать еще, что церковь сохранила его въ полной чистотѣ и что въ ней самой живетъ сила, рѣшающая, въ случаѣ надобности, всѣ спорные вопросы. Сначала указывали на основанныя апостолами общины, у которыхъ можно было узнать истинное ученіе, и на связь съ учениками апостоловъ и со «старцами». Но эти ссылки не давали абсолютной увѣренности; поэтому Ириней и Тертулліанъ, подъ вліяніемъ развившагося преимущественно въ Римѣ внушительнымъ образомъ епископства, перенесли древнее почитаніе апостоловъ, пророковъ и учителей на епископовъ и толковали дѣло такъ, что «ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens» гарантировалъ незыблемость апостольскаго наслѣдія. И у того и у другого это положеніе—на половину историческое, на половину догматическое (общины основаны апостолами; епископы—ученики апостольскихъ учениковъ). Но у Иринея уже ясно проявляется послѣднее: «episcopi cum episcopatus

successione certum veritatis charisma acceperunt» (сану епископовъ, основанному на апостольской преемственности,—ихъ совокупности и единогласію присуща благодать истины). Это положеніе представляетъ собой лишь догматическое выраженіе того почета, которымъ епископство фактически уже было облечено; оно, впрочемъ, ничуть не долженствовало отожествить апостоловъ и епископовъ, и примѣненіе его къ отдѣльнымъ епископамъ всегда допускало колебанія и оставляло мѣсто прежнему уравненію: spiritus, ecclesia, fideles. Но Каликстъ римскій (см. Tertullian, de pudic.; Hippolyt, Philos. IX) присвоилъ себѣ полный апостольскій почетъ и апостольскія полномочія, между тѣмъ какъ Тертулліанъ приписывалъ епископу лишь locus magisterii, но не безоговорочное обладаніе святымъ духомъ (для отпущенія грѣховъ). На востокѣ и въ Александріи апостольскій характеръ епископовъ былъ признанъ лишь много позже. Игнатій ничего объ этомъ не знаетъ (по его мнѣнію, епископъ—намѣстникъ Бога внутри своей общины); также и Климентъ александрійскій и даже основная запись апостольскихъ конституцій объ этомъ умалчиваютъ. Но во время Оригена этотъ взглядъ проникъ и въ Александрію.

Понятіе о церкви сильно пострадало отъ этого развитія. Первоначально церковь была небесной подругой Христа, сосудомъ Святого Духа, и христіанство ея опиралось на обладаніе Духомъ, на вѣру въ Бога, на надежду и на направленіе жизни: кто былъ причисленъ къ церкви, тому было гарантировано блаженство (святая церковь) и каждая отдѣльная община считалась земнымъ отраженіемъ единой святой церкви. Впослѣдствіи церковь сдѣлалась учрежденіемъ исповѣданія вѣры («fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis», Тертулліанъ); она объявлена наслѣдіемъ апостоловъ, и христіанство ея основано на обладаніи истиннымъ апостольскимъ ученіемъ (каѳолическая церковь въ смыслѣ экуменичности и чистоты ученія; выраженіе этого смысла возникло въ концѣ II вѣка). Надо быть членомъ этой эмпирической единой апостольской церкви, чтобы быть причастнымъ спасенію, такъ какъ только ей дано спасающее исповѣданіе. Церковь уже не союзъ спасенія и святыхъ, она становится условіемъ спасенія (см. слѣдующую главу). Это понятіе церкви (Ириней, Тертулліанъ, Оригенъ), въ которомъ выражается развитіе общинъ въ единую законченную церковь—несомнѣнно творческое дѣяніе христіанскаго духа, но оно не имѣетъ ни евангельской, ни іерархической подкладки; въ католическихъ церквахъ оно непрестанно дѣйствовало. Но оно съ самаго начала подпало вліянію іерархическаго понятія о церкви. На послѣднее мы у Иринея и Тертулліана находимъ лишь намеки (послѣдній даже возставалъ противъ него и вернулся при этомъ къ древнѣйшему понятію о церкви: spiritus все равно, что ecclesia, вообще священство); затѣмъ это понятіе было развито Каликстомъ и другими римскими священниками, преимущественно Купріаномъ, между тѣмъ какъ александрійцы съ первоначальнымъ понятіемъ о церкви связывали нѣчто мистически-философское, и Оригенъ при всемъ почитаніи эмпирической церкви никогда не упускалъ изъ вида ея лишь относительнаго значенія.

Каликстъ и Купріанъ создали іерархическое понятіе о церкви изъ данныхъ условій и изъ вытекающихъ отсюда потребностей; Купріанъ создалъ теорію, оправдывающую дѣянія Каликста, но въ одномъ пунктѣ онъ не рѣшился узаконить то оміреніе церкви, которое Каликстъ рѣшительно провелъ (см. слѣд. главу).

Въ III вѣкѣ кризисы были такъ опасны, что нигдѣ—исключая самыя отдаленныя общины—нельзя было удовольствоваться сохраненіемъ католической вѣры, требовалось полное подчиненіе епископамъ, чтобы защищать установленія церкви противъ явнаго язычества (въ жизни) и противъ еретизма и энтузіазма (древне-христіанскія воспоминанія). Идея единой епископально организованной церкви взяла верхъ и оттѣснила фактически, не теоретически, значеніе ученія вѣры, которое дотолѣ служило объединяющею связью: церковь, покоящаяся на епископахъ, послѣдователяхъ апостоловъ, намѣстникахъ

Бога, считается апостольскимъ наслѣдіемъ, именно благодаря этому своему фундаменту. По Кипріану (см. его посланія и его сочиненіе «De unitate ecclesiae»), церковь учрежденіе спасенія, какъ союзъ, организованный по единому образцу. Она стоитъ исключительно на епископствѣ, которое, будучи продолженіемъ апостольства, является ея носителемъ. Поэтому общеніе частныхъ лицъ съ Богомъ или Христомъ мыслимо только въ формѣ подчиненія епископу. Единство церкви (равняющееся единству истины, такъ какъ единство осуществляется лишь въ любви) выражается первоначально въ единствѣ епископства. Это единство существовало съ самаго начала и не измѣнилось, поскольку епископы назначаются Богомъ и соблюдаютъ братское согласіе. Поэтому епископы имѣютъ значеніе не только какъ руководители своихъ отдѣльныхъ общинъ, но и какъ краеугольные камни единой церкви («ecclesia in episcopi est»). Далѣе изъ этого слѣдуетъ, что епископы апостольскихъ церквей не имѣютъ особеннаго значенія (всѣ епископы, какъ участники одного сана, равны). А между тѣмъ, римскому престолу присуще особенное значеніе, потому что это престолъ апостола, получившаго первымъ апостольскія полномочія отъ Христа, чтобы яснѣе выразить единство этихъ полномочій, и еще потому, что по исторіи церковь этого престола стала корнемъ и матерью единой католической церкви. Во время тяжелыхъ карѳагенскихъ споровъ Кипріанъ сослался на Римъ, давая этимъ понять, что общеніе съ этой церковью и ея епископомъ само по себѣ давало гарантію истины; но впослѣдствіи онъ, поддерживаемый множествомъ африканскихъ епископовъ и Фирмилліаномъ каппадокійскимъ, упорно отвергалъ наличность особыхъ правъ у римскаго епископа относительно другихъ церквей (споръ со Стефаномъ). Хотя онъ единство организаціи церкви ставилъ выше единства вѣроученія, онъ все же сохранилъ элементъ христіанства тѣмъ, что всегда требовалъ христіанскаго поведенія отъ епископовъ, которые, въ противномъ случаѣ, ipso facto должны были лишиться сана. Кипріанъ, слѣдовательно, еще не знаетъ о character indelebilis епископовъ, между тѣмъ какъ Каликстъ и другіе римскіе епископы уже признавали таковой. Послѣдствіемъ его теоріи было то, что онъ вполнѣ отожествлялъ еретиковъ и схизматиковъ, съ чѣмъ церковь сначала не соглашалась. Предполагаемая имъ великая единая епископальная церковь была фикціей: такая конфедерація въ дѣйствительности не существовала; и даже Константинъ не смогъ осуществить ея.

ГЛАВА III.

Продолженіе.—Древнее христіанство и новая церковь.

Главные источники составляютъ сочиненія Тертулліана, 5-я книга hist. eccl. Евсевія и нѣкоторыя указанія у Ипполита, Оригена (комментаріи), Дидима и Іеронима. Для новатіанскаго кризиса ср. переписку Кипріана и Евсевія, h. e. VI кон.—N. Bonwetsch, «Geschichte des Montanismus», 1881.—A. Harnack, ст. «Lapsi» и «Novatian» въ R.-E., т. 3.—V. Amundsen, «Novatianus og Novatianismen», 1901.—G. E. Steitz, «Das römische Busssakrament», 1854.—O. Ritschl, «Cyprian von Karthago», 1885.—K. Müller, «Die Bussinstitution in Karthago», Zeitschr. f. Kirchengesch., 16 т., стр. 1 и сл.—F. Pijper, «Geschiedenis der Boete en Biecht in de christel. Kerk gedurende de 6 eerste Eeuwen», 1891.

§ 19. Монтанизмъ и его общее воздѣйствіе на церковь.

1. Пониженіе требованій относительно нравственной жизни, исчезновеніе древнехристіанскихъ надеждъ, правовыя и политическія формы, посредствомъ которыхъ общины защищались противъ міра и еретизма, скоро послѣ середины II вѣка вызвали сначала въ Малой Азіи, а затѣмъ и въ другихъ областяхъ христіанства реакцію, пытавшуюся сохранить или возстановить древнія настроенія и состоянія и уберечь христіанство отъ

омірепія. Результатомъ этого кризиса,—такъ называемаго, монтанистскаго,—и родственныхъ ему было то, что церковь еще строже стала выставлять себя правовымъ союзомъ, видящимъ свою правду въ своей исторической и объективной основѣ. Соотвѣтственно этому она дала новое толкованіе аттрибуту святости, она узаконила двоякое сословіе, духовное и мірское, и двоякую нравственность въ своей средѣ, а свой характеръ союза вѣрнаго спасенія она замѣнила другимъ—необходимаго условія воспріятія спасенія и воспитательнаго учрежденія. Монтанистамъ пришлось выдѣлиться (при этомъ Новый Завѣтъ уже оказалъ хорошія услуги), точно также и всѣмъ христіанамъ, полагающимъ истину церкви въ болѣе строгомъ примѣненіи законовъ нравственности (новатіанцы). Послѣдствіемъ было то, что въ концѣ III вѣка двѣ великія церковныя общины объявляли каждая про себя, что она представляетъ собою истинную католическую церковь: одна была союзная церковь, провозглашенная Константиномъ государственной, другая—новатіанская, принявшая въ себя остатки монтанизма. Начало великой схизмы доходитъ въ Римѣ до временъ Ипполита и Каликста; болѣе древняя монтанистическая схизма началась въ Малой Азіи и развилась въ провинціяхъ между 180 и 210 годами.

2. Монтанистическая реакція подверглась великимъ переворотамъ. Сначала это было насильственное предпріятіе фригійскаго христіанскаго пророка (Монтана), который, поддерживаемый пророчицами, почувствовалъ въ себѣ призваніе осуществить въ христіанствѣ многообѣщающіе завѣты 4-го Евангелія. Онъ истолковывалъ ихъ по апокалипсису и заявлялъ, что именно въ немъ явился утѣшитель, въ лицѣ котораго Христосъ и даже Всемогущій Богъ нисходитъ къ своимъ, чтобы вести ихъ къ истинѣ и собрать разсыпавшихся во единое стадо. Поэтому Монтанъ больше всего старался высвободить христіанъ изъ гражданскихъ условій и всѣхъ союзовъ и общинъ (подобныя, но преходящія движенія намъ теперь стали извѣстны изъ комментарія Ипполита на Даніила) и создать новое объединенное общество, которое, отрѣшившись отъ міра, должно было приготовиться къ пришествію горняго Іерусалима. Сопротивленіе, оказываемое руководителями общинъ этому неумѣстному пророческому возвѣщенію, и преслѣдованія, которымъ христіане подверглись при М. Авреліи, обострили и безъ того пылающія эсхатологическія надежды и возбудили страсть къ мученичеству. Такъ какъ осуществленіе главнаго идеала—объединеніе всѣхъ христіанъ—оказалось невозможнымъ, или удавалось лишь на время и на небольшомъ пространствѣ (монтанисты сами отъ него отступились), то движеніе скоро лишилось своего своеобразнаго характера, но съ 180 г. оно было вознаграждено тѣмъ, что извѣстіе о немъ подавало людямъ серьезнаго направленія все возрастающія силу и смѣлость для сопротивленія увеличивающемуся омірепію церкви. Въ Азіи и Фригіи многія общины признавали in corpore божественное призваніе пророковъ; въ другихъ провинціяхъ образовались братства, разсматривавшія дошедшія до нихъ пророчества какъ Евангеліе, но и подточившія ихъ силу (симпатіи исповѣдниковъ въ Ліонѣ. Римскій епископъ склонялся къ признанію новаго пророчества). А въ монтанистскихъ общинахъ (около 190 г.) уже не добивались новой организаціи въ строгомъ смыслѣ слова и радикальной перестройки христіанскаго общества; тамъ, гдѣ мы его можемъ прослѣдить, движеніе, напротивъ, было умѣренно, хотя очень дѣйствительно. Зачинщики ничѣмъ не ограничивали своихъ увлеченій; тогда еще и не было предѣловъ для самомнѣнія пророковъ: въ нихъ проявлялись и Богъ и Христосъ; пророчица Приска узрѣла самого Христа въ женскомъ образѣ; эти пророки давали самыя чрезмѣрныя обѣщанія и говорили болѣе возвышеннымъ тономъ, чѣмъ любой апостолъ; они даже отрицали апостольскія установленія; не обращая вниманія на преданія, они издавали новыя заповѣди христіанской жизни; они хулили господствующее христіанство; себя они считали послѣдними и потому главнѣйшими пророками, носителями окончательнаго откровенія Бога. Но когда они сошли со сцены, ихъ приверженцы уже искали примиренія съ обыденнымъ христіанствомъ. Они признали ве-

ликую церковь и взамѣнъ требовали признанія себѣ. Они рѣшили подчиниться апостольскому уставу и Новому Завѣту; они уже не осуждали церковной организаціи (епископовъ). Но за это они требовали почитанія ихъ пророкамъ, которыхъ они теперь выдавали за преемниковъ старшихъ пророковъ (пророческое наслѣдіе); а «новое» пророчество они представляли **послѣднимъ откровеніемъ**, предполагающимъ прежнее, церковью присвоенное; а относилось оно—кромѣ того, что давало церковному ученію подтвержденіе въ спорѣ съ гностическимъ—главнымъ образомъ къ жгучимъ вопросамъ **христіанской дисциплины, которые оно рѣшало въ смыслѣ болѣе точнаго соблюденія**. Для сторонниковъ его среди господствующей церкви въ этомъ заключалось значеніе новаго пророчества (защита противъ омірщенія церкви), и лишь ради этого они примкнули къ нему. Все первоначальное увлеченіе претворилось въ увѣренность, что фригійскій параклитъ далъ откровенія для всей церкви, чтобы укоренить въ ней болѣе строгій порядокъ жизни (воздержаніе отъ второго брака, болѣе строгія правила постовъ, болѣе ощутительное проявленіе христіанства въ обыденной жизни, полная готовность къ мученичеству). Но эти осадки представляли собой громадную силу, потому что господствующее христіанство между 190 и 220 г. далѣе всего подвинулось въ дѣлѣ секуляризаціи Евангелія. Побѣда монтанизма привела бы къ основательному измѣненію достоянія церкви и миссіонерской практики: общины сильно порѣдѣли бы. Поэтому уступки монтанистовъ не привели ни къ чему. Епископы уже въ формѣ новаго пророчества увидѣли новшество, къ содержанію относились съ подозрѣніемъ, объявили древнія надежды на грядущее чувственными и плотскими, нравственныя требованія преувеличенными, напоминающими обрядовые законы, іудейскими, грѣшащими противъ словъ Новаго Завѣта и даже языческими. На утвержденія монтанистовъ, что они внесли новыя неоспоримыя изреченія Бога, они отвѣтили указаніемъ на новосозданный Новый Завѣтъ, объявили, что все рѣшающее находится въ двухъ Завѣтахъ и отвели этимъ **эпохѣ откровеній** строго опредѣленное время, которое лишь въ Новомъ Завѣтѣ, въ апостольскомъ ученіи и въ апостольскомъ санѣ епископовъ касалось настоящаго (лишь эта борьба привела къ разъясненію новыхъ представленій о томъ, что 1) Ветхій Завѣтъ содержитъ пророческія идеи, а Новый не пророческія, но апостольскія; 2) что ни одинъ христіанинъ настоящаго времени не можетъ достигнуть апостольства). Стали даже отдѣлять нравственность духовенства отъ нравственности мірянъ (напр., въ вопросѣ о единобрачіи). Этимъ они уронили то, что нѣкогда было дорого всему христіанству, но что теперь уже было излишне. Отклоняя мнимое злоупотребленіе, они чѣмъ дальше, тѣмъ больше обезсиливали дѣло (хиліазмъ, пророчество, правоспособность мірянъ, строгая святость), не будучи въ состояніи отрѣшиться отъ него окончательно.

Но ожесточеннѣе всего противорѣчія столкнулись на вопросѣ объ отпущеніи грѣховъ. Монтанисты, признавая въ остальномъ епископовъ, давали право отпущенія одному Святому Духу (т. е. носителямъ Духа)—такъ какъ Духъ не связанъ съ саномъ—и отрицали это полномочіе въ людяхъ; отпущеніе грѣховъ, по ихъ мнѣнію, зависѣло отъ (рѣдкихъ) воздѣйствій Божьяго милосердія (монтанистское пророческое изреченіе гласитъ: «potest ecclesia (spiritus) donare delicta, sed non faciam»). Поэтому они исключали изъ общинъ всѣхъ, совершившихъ смертный грѣхъ, поручая Богу ихъ души. А епископамъ приходилось—вопреки ихъ собственному принципу, что только крещеніе снимаетъ грѣхи—присвоить себѣ право ихъ отпущенія, ссылаясь на свой апостольскій санъ, чтобы спасти все болѣе падающія общины отъ разоренія, которымъ имъ угрожало примѣненіе старинной строгости. Калликстъ былъ первый, требовавшій для епископовъ неограниченнаго права отпущенія грѣховъ, подводя сюда даже смертный грѣхъ. Ему возражалъ не только монтанистъ Тертулліанъ, но даже въ самомъ Римѣ искренно преданный церкви епископъ-соперникъ (Ипполитъ). Монтанисты съ ихъ «дьявольскимъ пророчествомъ» были изгнаны, но и сами они добровольно вышли изъ церкви, ставшей «недуховной» (психической).

Епископы отстояли составъ церкви, жертвуя ея христіанскимъ духомъ. На мѣсто христіанства, имѣвшаго духъ въ своей средѣ, стало церковное учрежденіе, обладающее Новымъ Завѣтомъ и духовнымъ саномъ.

3. Все же послѣдовательное проведеніе притязаній епископовъ на отпущеніе грѣховъ (противъ нихъ—часть общинъ и христіанскіе герои-исповѣдники) и его распространеніе на запятнавшихъ себя смертными грѣхами (противъ него—старая практика, старое представленіе о крещеніи и о церкви) были сопряжены съ величайшими затрудненіями, хотя епископы противились не только прежней строгости, но и чрезмѣрной снисходительности.

Примѣненіе отпущенія грѣховъ къ прелюбодѣямъ привело съ расколу при Ипполитѣ. Но послѣ децієвыхъ преслѣдованій пришлось объявить простительнымъ и тягчайшій грѣхъ—отступничество—и прибѣгнуть къ расширенію древней уступки, дозволявшей отпущеніе одного смертнаго грѣха послѣ крещенія (практика, основанная на Пастырѣ); вмѣстѣ съ тѣмъ пришлось отмѣнить всѣ права духовныхъ лицъ (исповѣдниковъ) и подчинить отпущеніе грѣховъ правильному, казуистическому, епископальному методу (Корнилій римскій и Кипріанъ). Это произвело полнѣйшее измѣненіе въ понятіи о церкви; церковь по существу своему обнимаетъ и чистыхъ и нечистыхъ (какъ Ноевъ ковчегъ); члены ея не всѣ святые, и далеко не всѣмъ уготовано блаженство. Церковь — свята лишь въ силу своихъ даровъ, состоящихъ, кромѣ истиннаго ученія, преимущественно въ епископскомъ санѣ (священники и судьи отъ имени Бога) и въ таинствахъ; она—необходимое учрежденіе спасенія, внѣ ея никто не достигаетъ блаженства, она—сообщество вѣры (societas fidei), но не «вѣрныхъ» (fidelium), она скорѣе воспитательное заведеніе и учрежденіе культа для спасенія. Кромѣ крещенія, она обладаетъ вторымъ средствомъ, уничтожающимъ грѣхи, по крайней мѣрѣ, на практикѣ; теорія же еще колебалась.

Теперь лишь окончательно совершилось религіозное отдѣленіе духовенства отъ міранъ («ecclessia est numerus episcoporum»), и сами римскіе епископы (не Кипріанъ) приписывали священству неотъемлемость (character indelebilis). Но лишь теперь начались и теологическія спекуляціи объ отношеніяхъ церкви, какъ сообщества святыхъ, къ эмпирической святой церкви, т.-е. умѣренному и исправляемому средствами благодати оміренію христіанства.

Конечно, все это не могло пройти безъ великаго противодѣйствія, исходящаго изъ Рима (Новатіанъ) и охватившаго вскорѣ всѣ церкви провинціи. Новатіанъ требовалъ лишь минимальнаго: неотпущенія грѣха отпаденія (на землѣ), такъ какъ иначе въ церкви нѣтъ святости. Но это требованіе произвело такое же дѣйствіе, какъ предъявленныя двумя поколѣніями раньше болѣе строгія требованія монтанистовъ. Въ немъ точно ожилъ остатокъ прежняго понятія о церкви, хотя, конечно, было странно, что община только потому считала себя чистой и истинно евангелической, что не допускала отпавшихъ (а впослѣдствіи, можетъ быть, и другихъ, впавшихъ въ смертный грѣхъ). Возникла вторая, простиравшаяся отъ Испаніи до Малой Азіи, католическая церковь, которой, однако, ея архаистическій обломокъ древней дисциплины не далъ развиться до болѣе широкой организаціи и отличиться существенно отъ другой церкви, хотя она и отрицала ея дары благодати (практика вторичнаго крещенія).

Въ эпоху этихъ кризисовъ епископы перевели свои общины съ мудростью, осторожностью и относительною строгостью въ новое положеніе. По ихъ свойствамъ, для общинъ только и годилась опекающая ихъ епископальная церковь, и имъ по праву пришлось смотрѣть на себя, какъ на несовершеннолѣтнихъ, на стадо. Вмѣстѣ съ тѣмъ церковь теперь пріобрѣла форму, въ которой она могла быть мощной опорой государства, потому что она подчиняла и воспитывала чернь (церковь—воспитательное учрежденіе, необходимая ступень къ спасенію, обладательница подготовительныхъ, основныхъ и исправительныхъ посвященій). При этомъ общество въ ней было болѣе упорядочено, чѣмъ гдѣ-либо въ имперіи,

и сокровища Евангелія все еще хранились въ ея лонѣ (образъ Христа, увѣренность въ вѣчной жизни, дѣла милосердія), какъ раньше сохранились живыми монотеизмъ и благочестіе псалмопѣвцевъ подъ жесткой и чуждой оболочкой іудейской церкви [1]).

§ 20. Преобразованіе сакральныхъ установленій.

1. Священство. Завершеніе древне-католическаго понятія о церкви выражается особенно ясно въ законченномъ развитіи сословія священниковъ. Священнодѣйствующія лица встрѣчаются впервые у гностиковъ (маркіановъ); въ церкви же пророки (Didache) и общинные литурги (I Клим.) скоро стали сравниваться съ ветхозавѣтными жрецами. Тертулліанъ первый (De baptist., 17) называетъ епископа священникомъ и съ этого времени до 250 г. приблизительно святительскій характеръ епископовъ и пресвитеровъ развился очень быстро какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ; здѣсь вліяніе язычества было даже такъ сильно, что рядомъ съ діаконами завелось—впервые на Западѣ—и сословіе (ordo) святительскихъ слугъ (малаго посвященія).

Законченное понятіе о священствѣ мы находимъ у Кипріана, у тогдашнихъ римскихъ епископовъ и въ основной записи апостольскихъ конституцій. Епископы (а на второмъ планѣ и пресвитеры) считались представителями общинъ передъ Богомъ (никто, кромѣ нихъ, не имѣетъ права приносить жертву, а именно евхаристію) и представителями Бога передъ общиной (лишь они, какъ замѣстители Бога и Христа, въ качествѣ судьи раздаютъ Божью милость, или отказываютъ въ ней; они мистагоги, завѣдующіе благодатью, представляемой какимъ-то вещественнымъ посвященіемъ). Для узаконенія этихъ языческихъ учрежденій ссылались все настоятельнѣе на ветхозавѣтныхъ жрецовъ и на весь іудейскій распорядокъ культа. Широко раскрылись двери культа и язычеству, и іудейству для установленія правъ и обязанностей священниковъ, а голосъ старѣющаго Тертулліана, убѣждавшаго вернуться къ всеобщему священству, былъ оставленъ безъ вниманія. Появились распоряженія о десятинахъ, объ омовеніяхъ и, наконецъ (черезъ Константина), и о днѣ субботнемъ (перенесенномъ на воскресеніе).

2. Жертва. (J. W. F. Höfling, «Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer», 1851). Жречество и жертвоприношеніе обусловливаютъ другъ друга. Идея о жертвѣ съ самаго начала имѣла широкій просторъ въ церкви; такимъ образомъ, новое понятіе о священствѣ должно было повліять на понятіе о жертвѣ, хотя бы рядомъ съ нимъ и сохранилось старое представленіе (чистая жертва души, хвалебная жертва, жертва всей жизни). Вліяніе это сказывается въ двухъ направленіяхъ: 1) въ предѣлахъ христіанской практики жертвъ все яснѣе выступаютъ отдѣльные акты поста, добровольнаго безбрачія, мученичества и т. д. (см. впрочемъ уже у Ермы) и получаютъ значеніе заслуги и даже искупленія (см. у Тертулліана); эта идея достигаетъ своего полнаго развитія у Кипріана. У него само собою разумѣется, что христіанину, не способному остаться безгрѣшнымъ, надлежитъ умиротворить разгнѣваннаго Бога искупительными жертвами. Тѣ добрыя дѣла, которыя не требуются для покрытія особенныхъ грѣховъ, даютъ право на особенное вознагражденіе. Послѣ упражненій въ покаяніи милостыня составляетъ самое дѣйствительное средство (молитва безъ милостыни суха и безплодна). Въ сочиненіи de opere et eleemosyne Кипріанъ развилъ цѣлую теорію о пути къ милости, доступномъ человѣку черезъ милостыню и при-

---

[1]) K. Holl—въ «Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum», стр. 229 и сл.—показываетъ, что на востокѣ монахи мало-по-малу замѣнили харизматиковъ и героевъ въ вопросѣ объ отпущеніи грѣховъ, приступая къ этому сначала въ формѣ частнаго духовничества. Разладъ, наступившій, по его мнѣнію, впослѣдствіи между духовенствомъ и монахами, не касается исторіи догматовъ; къ тому же онъ произошелъ въ болѣе позднее время.

званномъ Богомъ. Со времени деціевыхъ преслѣдованій эти opera et eleemosynae входятъ въ систему грѣхоотпущенія церкви и занимаютъ твердое положеніе: посредствомъ добрыхъ дѣлъ можно—при Божьемъ снисхожденіи—даже вернуться къ христіанству. Еслибъ удовольствовались этимъ, то воцарился бы полный морализмъ. Поэтому расширеніе понятія о gratia dei стало необходимымъ, она не могла приписываться одному таинству крещенія, какъ до сихъ поръ. Это начато Тертулліаномъ и Кипріаномъ, но безъ увѣренности, лишь бл. Августинъ дѣйствовалъ послѣдовательно (подготовленіе западнаго ученія объ оправданіи[1]); 2) представленія о жертвѣ въ культѣ измѣнились. Кипріанъ и здѣсь показалъ свою силу. Онъ впервые пріурочилъ специфическую жертву, евхаристію, къ специфическому сану священника; онъ первый назвалъ passio domini и sanguis Christi, даже dominica hostia предметами евхаристическаго приношенія и возбудилъ этимъ представленіе о повтореніи священникомъ жертвы Христа (о приношеніи плоти и крови также и въ апостольскомъ церковномъ уставѣ); онъ подвелъ обрядъ причастія подъ точку зрѣнія инкорпораціи общины и отдѣльныхъ членовъ въ Христѣ и впервые засвидѣтельствовалъ яснымъ образомъ, что упоминанію приносящаго жертву (vivi et defuncti) присуща особая умилостивительная сила. Усиленное моленіе составляло вообще главное дѣйствіе въ жертвѣ причастія для причащающихся, потому что къ отпущенію грѣховъ въ строгомъ смыслѣ этотъ обрядъ, несмотря на подъемъ представленій и на обогащеніе церемоній, не могъ быть отнесенъ.

Утвержденіе, что этотъ обрядъ составляетъ повтореніе жертвы Христовой, оставалось поэтому лишь утвержденіемъ; потому что противъ толкованія, вытекающаго изъ практики культа и говорящаго, что участіе въ обрядѣ очищаетъ подобно мистеріямъ Великой Матери и Митры, возставали церковныя правила о крещеніи и покаяніи. Какъ обрядъ жертвоприношенія, причастіе никогда не стояло на одной ступени съ крещеніемъ; но для народной фантазіи торжественный, обставленный по образцу античныхъ мистерій, обрядъ долженъ былъ имѣть величайшее значеніе.

3. Средства благодати, крещеніе и евхаристія. То, что со времени бл. Августина называлось средствами благодати, въ церкви II и III вѣка существовало лишь въ формѣ крещенія: по строгой теоріи крещеному не слѣдуетъ ожидать новыхъ, дарованныхъ Христомъ средствъ благодати, но надлежитъ исполнять Христовъ законъ. Но на практикѣ съ того момента, когда стали отпускать и смертный грѣхъ (а такіе случаи были съ самаго начала по особому указанію духа), это отпущеніе оказалось дѣйствительнымъ средствомъ благодати, ни въ чемъ не уступающимъ крещенію. Но разсчеты на это «средство» оставались неопредѣленными, потому что представленіе о томъ, что Богъ черезъ священника очищаетъ грѣшника, скрещивалось съ тѣмъ, что грѣшникъ своими подвигами покаянія заслуживаетъ себѣ отпущеніе.

Представленія о крещеніи (sphragis, photismos) въ сущности не измѣнялись (J. W. F. Höfling, «Sakrament der Taufe», 2 т. 1846). Результатомъ крещенія считалось отпущеніе грѣховъ (но и сюда присоединилась нравственная точка зрѣнія: такъ какъ грѣхи некрещенныхъ совершены въ слѣпотѣ, то съ кающагося Богъ ихъ, конечно, снимаетъ); результатомъ отпущенія считалась фактическая безгрѣшность, которую надлежало сохранить. Рядомъ съ remissio и съ consecutio aeternitatis называютъ еще absolutio mortis, regeneratio hominis, restitutio ad similitudinem dei и consecutio spiritus sancti, «lavacrum regenerationis et

[1]) Сравни: A. Harnack, «Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche». (Ztschr. f. Theol. u. Kirche, т. 1, 1891, стр. 82 и сл.). Къ собранному здѣсь матеріалу надо прибавить разъясненія о natura и gratia у до-августинскихъ латинскихъ отцовъ. Въ общемъ всѣ они,—оставивъ позади себя крещеніе,—моралисты, но кто бы могъ, напр., подумать, что слова: «Retributione bonitatis ac pietatis paternae remunerat deus in nobis quidquid ipse praestitit et honorat quod ipse perfecit» написаны не бл. Августиномъ, а Кипріаномъ (Ep. 76, 4)!

sanctificationis», а сверхъ того и много другихъ благъ [1]). Во все возрастающемъ обогащеніи ритуала сказывается намѣреніе символизировать эти предполагаемыя великія дѣйствія крещенія; а отчасти тутъ дѣйствовало стараніе обставить великую мистерію съ подобающею торжественностью. Выработалось также самостоятельное значеніе отдѣльныхъ актовъ (конфирмація епископомъ появилась около середины III вѣка). Вода служила и символомъ и носительницей благодати. Совершенно не разъяснено возникновеніе обычая крещенія дѣтей (при Тертулліанѣ онъ уже былъ принятъ, но осужденъ имъ въ de bapt. 18, такъ какъ онъ ради pondus обряда рекомендовалъ cunctatio; но Оригенъ возводилъ его къ апостоламъ). Попытки нѣкоторыхъ повторить крещеніе не нашли поддержки.—Причастіе считалось не только жертвой, но и Божественнымъ даромъ (Работы Деллингера (J. Döllinger) 1826, Каниса (K. F. A. Kahnis) 1851, Рюкерта (L. I. Rückert) 1856), дѣйствіе котораго, однако, никогда не было точно опредѣлено, потому что это исключалось строгостью схемы (благодать крещенія, обязательство крещенія). Пріобщеніе Божественной жизни посредствомъ священной пищи составляло главное представленіе, къ которому присоединялись совершенно суевѣрныя фантазіи («средство безсмертія»): духовное и тѣлесное тутъ сплеталось (пища, какъ сообщеніе знанія и жизни). Ни одинъ изъ отцовъ церкви не производилъ строгаго раздѣленія: самый ярый реалистъ становился спиритуалистомъ, а спиритуалистъ—мистагогомъ; по отпущеніе грѣховъ отступало на задній планъ. Соотвѣтственно этому развивалось представленіе объ отношеніи видимыхъ элементовъ къ тѣлу Христову. Тутъ никто не ощущалъ проблемы (символически ли, или реально): символъ—это производящая дѣйствіе тайна (вегикулъ), а тайна безъ символа была немыслима. Тѣло Христово и есть «духъ» (объ историческомъ тѣлѣ тутъ, конечно, никто не думалъ); но что духъ становится воспріемлемымъ для чувствъ, въ этомъ то и состояла особенность. Отцы-антигностики признали, что священная пища состоитъ изъ двухъ неразрывно соединенныхъ элементовъ, одного земного и одного небеснаго, и видѣли, такимъ образомъ, въ таинствѣ отрицаемое гностиками соединеніе духа и плоти и гарантію воскресенія плоти, питаемой кровью Господней (точно такъ же и Тертулліанъ, котораго ошибочно считаютъ чистымъ символистомъ). Іустинъ говоритъ о трансформаціи, но происходящей съ причащающимися; однако, появлялось уже представленіе о трансформаціи элементовъ. Александрійцы и здѣсь, какъ во всемъ, что дѣлала главная церковь, усматривали мистерію за мистеріей; они приноровились къ обряду, но они хотѣли быть такими духовными христіанами, которые во всякое время живутъ Логосомъ и празднуютъ вѣчное причастіе. Вездѣ обрядъ терялъ свое первоначальное назначеніе и эллинизовался и по формѣ и по содержанію какъ у образованныхъ, такъ и у народа (практика причащенія дѣтей засвидѣтельствована Кипріаномъ).

Магія мистерій, суевѣріе, подчиненіе авторитету и покорность съ одной стороны, а съ другой—чрезвычайно живое представленіе о свободѣ, силѣ и отвѣтственности каждаго отдѣльнаго человѣка въ области нравственности—вотъ печать католическаго христіанства: въ вопросахъ религіи оно связано авторитетомъ и суевѣріемъ, оно, слѣдовательно, пассивно, въ вопросахъ нравственности оно свободно, самодовлѣюще и, слѣдовательно, активно.

Абсолютное главенство римской церкви въ этомъ процессѣ католизаціи общинъ—неопровержимый историческій фактъ. Католическая церковь несомнѣнно римская церковь. «Апостольскія» мѣрила, создавшія католицизмъ, римскаго происхожденія и

[1]) Сравни важное и часто читаемое мѣсто у Кипріана къ Донату 4: «Postquam undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, postquam caelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videbatur, geri posse, quod impossibile putabatur etc.».

распространились изъ Рима. Этимъ доказанъ фактическій приматъ римской церкви внутри католичества (а, слѣдовательно, и римскаго епископа; см. A. Harnack, «Chronologie der altchristlichen Litteratur», т. I, 1897 и «Lehrbuch der D. G.», т. I, ч. 3, стр. 439 и сл.). Вопросъ будущаго состоялъ лишь въ томъ, что изъ всего этого войдетъ въ церковное право и будетъ находиться подъ покровительствомъ постановленій Христа. Но философско-научное ученіе вѣры, развившееся въ то же время изъ вѣры, не есть дѣло римскихъ общинъ и ихъ епископовъ.

О географическо-политическомъ развитіи церкви ср. A. Harnack, «Geschichte der Mission u. s. w.», 1902 и K. Lübeck, «Reichseinteilung u. kirchl. Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des IV Jahrhunderts», 1901.

II. Установленіе и постепенная эллинизація христіанства, какъ ученія.

ГЛАВА IV.

Церковное христіанство и философія.—Апологеты.

Изданіе апологетовъ Отто, 9 т. 3-е изд. 1876 и сл.—Апологія Аристида въ «Texts and Studies», изд. J. A. Robinson т. I, 1, 1891 и въ монографіи R. Seeberg, 1894.—A. Harnack въ «Texte u. Unters.» I, 1—3, 1882 и сл.—M. v. Engelhardt, «Christentum Justins», 1878.—F. Kühn, «Der Octavius des Min. Felix», 1882.—S. Clemen, «Die religiös-philosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justin's Apologie», 1898.—P. Decharme, «La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque», 1904.—M. Friedländer, «Geschichte der jüdischen Apologetik», 1903.—M. Wehofer, «Die Apologie Justin's in litterarisch-historischer Beziehung» (Röm. Quartalschr., 6. Suppl.-H., 1897).

1. Апологеты [Аристидъ, Іустинъ, Татіанъ, Аѳинагоръ, Климентъ Александрійскій (Protreptic.), Ѳеофилъ, Тертулліанъ (Apologeticum), Минуцій Феликсъ—совсѣмъ утеряны или сохранены лишь въ небольшихъ отрывкахъ апологіи Квадрата, Мелитона, Аполлинарія, Мильтіада; много древняго и цѣннаго сохранено и подъ именемъ Іустина] отстаивали христіанство общинъ по всѣмъ пунктамъ; поэтому они стояли на почвѣ Ветхаго Завѣта, выставляли универсализмъ христіанскаго откровенія и твердо держались традиціонной эсхатологіи. Они отрицали гностицизмъ и видѣли въ нравственной силѣ, которую вѣра давала необразованнымъ, одно изъ главнѣйшихъ доказательствъ ея истины. Но, стараясь представить христіанство образованнымъ какъ высшую и несомнѣннѣйшую философію и доказать его значеніе также и внѣ религіозныхъ условій, они развили морально-разсудочный образъ мышленія, который язычники-христіане съ самаго начала навязали Евангелію, какъ христіанскій. Этимъ они превратили христіанство въ нѣчто раціональное и привели его въ такую формулу, которая соотвѣтствовала здравому смыслу всѣхъ серьезно мыслящихъ и разумныхъ людей того времени. При этомъ они въ своихъ связныхъ изложеніяхъ сумѣли воспользоваться традиціоннымъ положительнымъ матеріаломъ—Ветхимъ Завѣтомъ, исторіей Христа и поклоненіемъ Ему,—исключительно какъ отсутствовавшимъ до тѣхъ поръ и горячо искомымъ доказательствомъ и подтвержденіемъ этой разсудочной религіи. Въ теологіи апологетовъ христіанство понимается, какъ религіозное просвѣщеніе, данное самимъ Богомъ и приноровленное къ основнымъ способностямъ человѣка, и ставится въ рѣзкое противорѣчіе ко всѣмъ политеистическимъ, національнымъ и церемоніальнымъ вѣрованіямъ. Апологеты выставили его съ большой энергіей, какъ

религію духа, свободы и абсолютной морали. Положительный же матеріалъ христіанства всецѣло превращенъ въ большой аппаратъ доказательствъ. Не религія получаетъ свое содержаніе изъ историческихъ фактовъ—она его получаетъ изъ божественнаго откровенія, которое проявляется первично въ прирожденныхъ человѣку разумѣ и свободѣ, впослѣдствіи, въ возвѣщеніи пророковъ и божественнаго Учителя, Христа,—нѣтъ: историческіе факты способствуютъ устраненію власти демоновъ, удостовѣренію религіи, разъясненію ея въ борьбѣ съ частичными ея затемненіями и ея всемірному распространенію.

Это и было именно то, чего искало большинство. Имъ казалось, что они знаютъ, въ чемъ состоятъ религія и мораль; но еще не было увѣренности, что онѣ суть реальности, что ихъ награды и наказанія несомнѣнны, что истинная религія исключаетъ политеизмъ и идолопоклонство. Христіанство, какъ покоящееся на откровеніи, удостовѣряло все это. Оно даровало побѣду и прочность самому цѣнному достоянію греческой философіи и верховенству теистической морали; оно дало смѣлость этой философіи, какъ познанію міра и морали, освободиться отъ политеистическаго прошлаго и снизойти изъ круга ученыхъ къ народу.

Апологеты были въ противоположность къ гностикамъ консерваторами, потому что они не хотѣли подойти къ собственно церковной традиціи и объяснить ея содержаніе. Пониманіе христіанства, какъ религіи исполненныхъ пророчествъ—но только въ самой внѣшней формѣ—соединяло ихъ съ великой церковью. Гностики искали въ Евангеліи новой религіи, апологеты же искали въ немъ утвержденія ихъ религіозной морали. Первые крѣпко держались идеи искупленія и подчиняли ей все; эти же ввели все въ схему естественной религіи и отводили идеѣ искупленія, поскольку она не была въ связи съ борьбой съ демонами, мѣсто въ окружности этой схемы. И тѣ и другіе эллинизировали Евангеліе; но только спекуляціи апологетовъ были узаконены тотчасъ же, потому что они преслѣдовали цѣль свести все къ отрицанію политеизма, оставляли неприкосновеннымъ Ветхій Завѣтъ и возвѣщеніе и сильно подчеркивали свободу и отвѣтственность. Апологеты и гностики продолжали дѣло, начатое александрійскими іудейскими мыслителями (Филономъ) въ отношеніи ветхозавѣтной религіи; но они, такъ сказать, раздѣлили эту работу между собой: первые обрабатывали больше платонически-религіозную, послѣдніе же стоически-раціональную сторону этой задачи. Впрочемъ, это раздѣленіе не могло быть строго проведено; ни одинъ изъ апологетовъ не оставилъ идеи искупленія совсѣмъ въ сторонѣ (только Логосъ можетъ освободить отъ владычества демоновъ). Съ Иринея начинается соединеніе этихъ двухъ задачъ въ теологической работѣ церкви. Къ этому привела не только борьба съ гностицизмомъ; но и духъ времени все больше и больше обращался отъ стоическаго морализма къ новоплатоническому мистицизму, въ оболочкѣ котораго было заключено стремленіе къ религіи, къ живому Богу.

2. Христіанство—философія и откровеніе; вотъ тезисъ всѣхъ апологетовъ, отъ Аристида до Минуція Феликса. Съ утвержденіемъ, что христіанство—философія, они выступили противъ мнѣнія, распространеннаго среди общинъ, что оно—противоположность всей мірской мудрости (см. свидѣтельство Кельса); но они ихъ примирили радостнымъ признаніемъ, что начало христіанства сверхъестественно и что оно, какъ откровеніе, несмотря на свое разсудочное содержаніе, можетъ быть понято только богопросвѣщеннымъ разумомъ. Въ основахъ этого пониманія всѣ апологеты были согласны. Стоическій морализмъ и раціонализмъ рѣзче всего проявляется у Минуція; сочиненія Іустина (апологія и діалогъ) содержатъ наиболѣе явныя отношенія къ вѣрѣ общинъ и къ фактамъ евангелической исторіи. Съ другой стороны Іустинъ и Аѳинагоръ имѣютъ самое выгодное мнѣніе о философіи и философахъ, между тѣмъ какъ впослѣдствіи сужденіе дѣлается все суровѣе (напр., у Ѳеофила, но также у Татіана), хотя сужденіе о философскомъ содержаніи

христіанства не мѣняется. Общее убѣжденіе можно выразить такимъ образомъ: христіанство есть философія, потому что оно имѣетъ раціональное содержаніе и потому что оно даетъ удовлетворительные и общепонятные отвѣты на вопросы, надъ которыми трудились всѣ истинные философы; но оно въ то же время и не философія, и даже прямая противоположность философіи, поскольку оно свободно отъ всякой нерѣшительности и опровергаетъ многобожіе, т.-е. поскольку оно покоится на откровеніи и, слѣдовательно, имѣетъ сверхъестественное, божественное происхожденіе, являющееся конечнымъ основаніемъ истинности и несомнѣнности его ученія. Эта противоположность къ философіи сказывается уже въ нефилософской формѣ, въ которой выражается христіанская проповѣдь. Въ частностяхъ этотъ тезисъ допускалъ различныя сужденія о конкретномъ отношеніи христіанства къ философіи и требовалъ отъ апологетовъ отвѣта на вопросъ, почему раціональное ученіе нуждалось еще и въ откровеніи. Но и здѣсь можно установить еще слѣдующія общія убѣжденія: 1) По мнѣнію апологетовъ, христіанство—откровеніе, т.-е. оно—божественная мудрость, которая съ древнихъ временъ была возвѣщена пророками и въ этомъ своемъ происхожденіи имѣетъ залогъ своей несомнѣнности, осязательнымъ доказательствомъ которой было исполненіе пророчествъ (это послѣднее—единственное достовѣрное доказательство; оно само по себѣ не имѣетъ отношенія къ содержанію религіи, оно только сопровождаетъ ее). Какъ божественная мудрость, христіанство противоположно всему естественному и философскому знанію и довершаетъ его. 2) Христіанство — просвѣщеніе, которое соотвѣтствуетъ естественному, но затуманенному знанію человѣка; оно обнимаетъ всѣ философскія истины, поэтому оно есть философія; и оно помогаетъ человѣку осуществить врожденное ему познаніе. 3) Откровеніе раціональнаго было необходимо и остается таковымъ, потому что человѣчество подпало власти демоновъ. 4) Поиски философовъ за истиной были напрасны, что ясно сказывается уже въ томъ, что они не устранили ни политеизма, ни господствующей безнравственности. А впрочемъ, даже тѣ истины, которыя были найдены философами, были почерпнуты у пророковъ (такъ учили уже и александрійскіе іудеи) и, по крайней мѣрѣ, не доказано, чтобъ они познали хотя бы отрывки истины, благодаря спорадическимъ воздѣйствіямъ Логоса; но несомнѣнно, что многія кажущіяся истины у философовъ не что иное, какъ подражанія истинѣ, внушенныя злыми демонами (къ нимъ сводится содержаніе всего политеизма, который отчасти состоитъ изъ подражаній христіанскимъ учрежденіямъ). 5) Признаніе мудрости пророковъ непосредственно заключаетъ въ себѣ признаніе Христа; Христосъ не далъ ученію пророковъ новаго содержанія; онъ его только укрѣпилъ и приспособилъ къ міру (побѣда надъ демонами, своеобразныя идеи, признанныя Іустиномъ и Тертулліаномъ). 6) Практическое испытаніе христіанства заключается въ слѣдующемъ: a) въ его удобопонятности (необразованные и женщины становятся мудрыми), b) въ изгнаніи демоновъ, c) въ силѣ вести святую жизнь. Въ трудахъ апологетовъ христіанство завладѣло античностью, т.-е. плодами эллинскаго монотеизма и этики. Оно свело свое начало къ началу міра. Всякая истина и всякое добро, возвышающія человѣчество, исходятъ отъ Божьяго откровенія и въ то же время представляютъ изъ себя нѣчто вполнѣ человѣческое, будучи яснымъ выраженіемъ того, что человѣкъ находитъ въ своей душѣ и для чего онъ назначенъ (Іустинъ, Apol. I, 46). Но вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ являются и христіанскимъ началомъ, потому что христіанство—не что иное, какъ ученіе объ откровеніи. Невозможно придумать другой формулы, въ которой бы такъ рѣзко высказывалось притязаніе христіанства быть всемірной религіей (отсюда и стремленіе христіанства примирить мірское государство съ новой религіей), другой формулы, въ которой собственное содержаніе традиціоннаго христіанства было бы въ такой степени нейтрализировано, какъ здѣсь. Но самое важное—это то, что здѣсь духовная культура человѣчества является примиренной и соединенной съ религіей: откровеніе—это только внѣшнее чудесное сообщеніе (нас-

сивность пророковъ) того, что само по себѣ разумно; а что оно разумно (теистическая космологія и мораль) и, какъ таковое, есть общее владѣніе человѣчества, это догматически преполагалось. (Все, что въ философіи есть хорошаго, признается христіанскимъ. Такъ-то доказательство истинности христіанства на основаніи его удобопонятности и силы ставится рядомъ съ доказательствомъ на основаніи исполненія пророчествъ).

3. «Догматы» христіанства—это понятіе, а также и другое, «theologia»—были впервые употреблены въ техническомъ смыслѣ апологетами; это тѣ данныя пророками въ Священномъ Писаніи истины разсудка, сосредоточенныя въ Христѣ, изъ которыхъ вытекаютъ добродѣтель и вѣчная жизнь (Богъ, свобода и добродѣтель, вѣчная награда и вѣчное наказаніе, т.-е. христіанство, какъ монотеистическая космологія, какъ ученіе о свободѣ и морали, какъ ученіе объ искупленіи; но это послѣднее не было ясно выражено). Наставленіе приписывается Богу; осуществленіе праведной жизни (справедливости) Богъ долженъ былъ предоставить человѣку. Пророки и Христосъ—божественные учители и какъ таковые—источники справедливости. Можно опредѣлить христіанство такимъ образомъ: христіанство есть вновь добытое при посредствѣ самого Бога познаніе Его и праведная жизнь по закону разума, основанная на стремленіи къ вѣчной жизни и увѣренности въ наградѣ. Познаніе истины и твореніе добра дѣлаютъ человѣка справедливымъ, имя Христа и сила Его освобождаютъ его отъ власти демоновъ; такимъ образомъ, онъ пріобщается высшему блаженству. Основа знанія—это вѣра въ божественное откровеніе. Такъ какъ, безъ сомнѣнія, человѣчество не можетъ безъ откровенія спастись отъ власти демоновъ, то откровеніе имѣетъ въ то же время характеръ и силу искупленія. Все это—греческія мысли.

а) Основная мысль догматовъ, выражающихъ познаніе Бога и міра, та, что противоположностью сотворенному, условному и преходящему міру стоитъ нѣчто самосущее, неизмѣняющееся и вѣчное, что и есть причина міра. Оно не имѣетъ качествъ, присущихъ міру, поэтому оно выше всякаго имени и не имѣетъ въ себѣ различій. (Изреченія Платона о Богѣ считаются непревосходимыми). Поэтому оно едино и недѣлимо, безупречно въ духовномъ отношеніи и вслѣдствіе всего этого совершенно; легче всего описать его отрицательными эпитетами; все же оно—начало и полнота всего бытія; оно и воля и жизнь, поэтому—благой податель [1]). Апологеты установили три положенія объ отношеніи Бога къ міру: 1) что Бога слѣдуетъ мыслить какъ первичную причину, 2) что принципъ нравственнаго добра есть также принципъ міра, 3) что принципъ міра, т.-е. божество, какъ безсмертное и вѣчное, составляетъ противоположность міру, какъ преходящему. (Такимъ образомъ, второе и третье положеніе содержатъ въ себѣ сѣмя противорѣчія). Догматы о Богѣ составлены не съ точки зрѣнія искупленной общины, но, съ одной стороны, на почвѣ созерцанія міра, съ другой стороны, на почвѣ нравственной природы человѣка, которая, однако, сама—явленіе космоса. Въ послѣднемъ же господствуетъ разумъ и порядокъ (противоположность къ гностицизму); онъ носитъ печать Логоса (какъ отраженіе высшаго міра и какъ продуктъ разумной воли). Даже матерія, которая лежитъ въ основѣ его, не дурна, а сотворена Богомъ. Несмотря на все это, апологеты не сдѣлали Бога прямымъ Творцомъ вселенной, а олицетворили божественный разумъ, сказывающійся въ мірѣ, и поставили его между Богомъ и міромъ. Это было сдѣлано не съ цѣлью найти мѣсто Христу или чтобы отдѣлить (въ смыслѣ гностиковъ) Бога отъ міра: формула о Логосѣ была давно готова въ тогдашней религіозной философіи, и возвышенное понятіе о Богѣ требовало такого существа, которое представляло бы актуальность и мно-

---

[1]) Понятіе Бога у апологетовъ (въ смыслѣ опредѣленія его существа внѣ отношеній къ міру) почти не отличается отъ гностическаго, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ основой служитъ платонизмъ. Различіе проявляется только тогда, когда Богъ разсматривается съ точки зрѣнія его отношенія къ міру, такъ какъ разногласіе сводится къ оцѣнкѣ міра.

гостороннюю дѣятельность Бога такъ, чтобъ неизмѣняемость Бога отъ этого не пострадала (скрытый дуализмъ: Логосъ—ипостась дѣятельной силы разума, которая даетъ возможность мыслить Бога, какъ покоящееся надсущное начало; онъ есть, какъ слово Божьяго откровенія, видимо и осязуемо проявляющаяся на землѣ божественная сила, такъ и творящій разумъ, который ясно выражается въ своихъ твореніяхъ; онъ одновременно и принципъ міра и принципъ откровенія, онъ «другой Богъ», и притомъ Богъ депотенцированный въ отношеніи своего сверхземнаго естества, депотенцированный, потому что онъ можетъ воплощаться въ земномъ и, дѣйствительно, воплощается въ немъ (см. Tertul. adv. Marc. II, 27 [1]). Все это не ново; но апологеты изображаютъ Логоса не какъ нѣчто мыслимое, а какъ несомнѣнную реальность). Большинство не идетъ дальше проведенія мысли, что принципъ космоса въ то же самое время и принципъ откровенія; но неясное отличіе Логоса отъ Святого Духа свидѣтельствуетъ объ ихъ зависимости отъ вѣры общины. Вотъ исторія Логоса (см. Tatian, Orat, 5 и сл.; Justin, Apol., I, 13, 21, 42; Dial., 56, 61, 128): Богъ никогда не былъ лишенъ Логоса (alogos); Логосъ всегда былъ въ немъ, какъ разумъ и какъ потенція (идея, энергія) міра (такимъ образомъ, несмотря на всѣ отрицанія, Богъ и міръ были сплетены другъ съ другомъ). Съ цѣлью сотворенія Богъ отдѣлилъ Логосъ отъ себя, т.-е. родилъ его изъ своего существа посредствомъ свободнаго и простого акта воли. Такъ Логосъ дѣлается самостоятельной ипостасью, а именно сыномъ Бога, внутреннее естество котораго тожественно съ естествомъ Бога, онъ не отдѣленъ или отрѣзанъ отъ Бога, онъ даже не простая разновидность Бога; онъ—самостоятельный результатъ саморазвитія Бога, который, хотя и есть сосредоточеніе божественнаго разума, тѣмъ не менѣе не лишилъ этого разума своего Отца; Онъ—Богъ и Господь—существенно владѣетъ божественнымъ естествомъ; хотя онъ «другой Богъ», рядомъ съ Богомъ, но его личность имѣетъ начало. («Было время, когда сына Отца не было»—Тертулліанъ; Аѳинагоръ еще ближе сдвигаетъ Логосъ съ Отцомъ, но отъ этого страдаетъ его конкретная ипостась). Такъ какъ у него есть происхожденіе, котораго у Отца нѣтъ, то онъ является въ противоположность къ Нему созданіемъ, рожденнымъ, сотвореннымъ Богомъ. Подчинённость его заключается не въ его естествѣ (а то монотеизмъ былъ бы упраздненъ; иначе у Арія!), а въ его происхожденіи. Это послѣднее и даетъ ему возможность воплощаться въ видимости, какъ разумъ, слово и дѣйствіе, въ то время какъ Отецъ остается во мракѣ неизмѣняемости. Съ происхожденіемъ Логоса начинается осуществленіе идеи міра. Онъ творецъ и въ нѣкоторомъ отношеніи образецъ (единое и духовное среди многаго и чувственнаго) міра, онъ разумный и добрый принципъ его развитія и, гдѣ нужно, также deus ex machina. Съ этой точки зрѣнія кажется, что воплощеніе—нѣчто второстепенное, хотя и удивительное и чудесное. Сыновность, откровеніе, многочисленныя явленія (также и въ человѣческомъ образѣ)—все это уже укрѣплено и принадлежитъ къ естеству и къ назначенію этой второй величины послѣ Бога. Надо только вспомнить, что значило появленіе Христа на землѣ для гностиковъ и Маркіона, чтобъ понять, въ какой мѣрѣ апологетическій фундаментъ личности Іисуса Христа былъ опасенъ для этой же личности и какъ сильно отодвинуто на задній планъ ученіе о спасеніи.

Человѣкъ—цѣль сотворенія міра, а цѣль человѣка—посредствомъ прирожденнаго разума (подобіе Бога) и свободы—достигнуть божественнаго естества, т.-е. вѣчной безбольной жизни. Какъ существа, состоящія изъ духа и плоти, люди ни смертны, ни безсмертны, а способны и къ смерти и къ вѣчной жизни. Въ ученіяхъ, что Богъ — полновластный господинъ матеріи, что зло не есть качество матеріи, но что оно произошло во времени и по самостоятельному рѣшенію духовъ (ангеловъ), наконецъ, что міръ направляется къ

[1]) У гностиковъ и у Маркіона Христосъ, напротивъ, настолько сближенъ съ Богомъ, насколько это допускаетъ мышленіе и, какъ сотеріологическій принципъ, онъ гораздо важнѣе, чѣмъ космическій.

преображенію, дуализмъ въ космологіи кажется побѣжденнымъ въ принципѣ. Но онъ не устраненъ въ томъ отношеніи, что фактически все чувственное все-таки считалось порочнымъ. Апологеты считали эти ученія о Богѣ, Логосѣ, мірѣ и человѣкѣ главнѣйшимъ содержаніемъ христіанства (Ветхаго Завѣта и проповѣди Христа). У большинства изъ нихъ уже встрѣчается догматъ о Троицѣ хотя въ видѣ намека (см. Justin, Apol. I, 13, но здѣсь встрѣчаются также и ангелы. Слово Троица — trias — сколько мнѣ извѣстно, впервые у Θеофила, ad. Autol. II, 15).

b) Ученія о свободѣ, добродѣтели, справедливости и наградѣ таковы, что Богъ въ нихъ представленъ только творцомъ и судьей, а не началомъ новой жизни (отголоски у Іустина; впрочемъ, уже и языческіе философы ясно представляли себѣ, что sine afflatu divino ничего хорошаго и великаго случиться не можетъ). Неразрушимость—одновременно и награда и даръ, связанный съ вѣрнымъ знаніемъ и съ добродѣтелью. Добродѣтель—это удаленіе отъ міра (человѣкъ долженъ отказаться отъ всего связаннаго съ природой), возвышеніе надъ чувственностью во всѣхъ отношеніяхъ (Татіанъ особенно сильно требуетъ его) и любовь (эта послѣдняя скорѣе въ смыслѣ отдачи всего добра, которое собственно не имѣетъ цѣны). Нравственный законъ—законъ для возвышеннаго, совершеннаго духа, который, какъ высшее существо, слишкомъ высокъ для міра (уже Татіанъ въ своей Oratio довелъ эту мысль до границы дуализма). Духъ долженъ стремиться отъ земли къ Отцу свѣта; въ равновѣсіи, въ отсутствіи всѣхъ потребностей, въ чистотѣ и добротѣ, которыя непосредственно слѣдуютъ за истиннымъ познаніемъ, должна выражаться его побѣда надъ міромъ. Порочный умираетъ вѣчной смертію, добродѣтельный достигаетъ вѣчной жизни (идея о Судѣ сильно подчеркивается, признается воскресеніе плоти добродѣтельныхъ, но идея праведности не продолжена за предѣлы правовой нормы). Доказательствомъ, что въ этомъ заключается христіанская мораль, опровергаются языческія обвиненія христіанъ въ грубой безнравственности такъ же, какъ ихъ обвиненія въ безбожіи и нечестіи опровергаются развитіемъ христіанскаго ученія о Богѣ и Логосѣ.

c) Богъ—спаситель, поскольку онъ (хотя мірозданіе и разумъ суть достаточные источники откровенія) далъ еще непосредственныя, чудесныя сообщенія истины и силою Христа поразилъ діавола [1]). Такъ какъ падшіе ангелы съ самаго начала завладѣли человѣчествомъ и ввели его въ соблазнъ чувственности и политеизма, Онъ послалъ пророковъ съ цѣлью освѣтить затемненный разумъ и укрѣпить свободу. Въ нихъ непосредственно дѣйствовалъ Логосъ; и многіе изъ апологетовъ удовольствовались въ своихъ трактатахъ ссылками на Священное Писаніе и на исполненіе пророчествъ. Но несомнѣнно всѣ, какъ и Іустинъ, признали въ Іисусѣ Христѣ полное откровеніе Логоса, въ которомъ исполнились всѣ пророчества и который сдѣлалъ истину легко доступной всѣмъ (поклоненіе Христу, какъ появившемуся полному Логосу). Сверхъ того Іустинъ обстоятельно отстаивалъ поклоненіе распятому «человѣку» и прибавилъ многое изъ преданій о Христѣ, что появляется вновь лишь у Иринея. Онъ сильно подчеркнулъ тайну воплощенія и распятія и выдвинулъ возрожденіе, крещеніе и причастіе, какъ дѣянія и дары Божьи; у него даже встрѣчаются разсужденія, въ которыхъ ходъ исторіи воплощеннаго Логоса выставленъ какъ цѣпь дѣяній, противодѣйствующихъ грѣховности человѣческаго рода и обновляющихъ его. Самое ясное изъ этихъ разсужденій встрѣчается не въ Апологіи или Діалогѣ (впрочемъ, см. и Діал., 100), а сохранено Иринеемъ какъ выдержка изъ одного потеряннаго сочиненія Іустина (Ириней, IV, 6, 2). Изъ этого слѣдуетъ, что у Іустина было болѣе богатое, хотя и менѣе стройное теологическое пониманіе, чѣмъ это выражается въ его апологетическихъ трудахъ. Также и отрывки Мелитона доказываютъ, что

---

[1]) У апологетовъ Логосъ-Христосъ—Спаситель отъ тѣхъ «уклоненій», которыя произошли въ мірѣ, у гностиковъ и у Маркіона онъ спасаетъ отъ міра.

его теологію нельзя замыкать въ предѣлы вульгарно-апологетическаго пониманія. Съ другой стороны, Аѳинагоръ и Минуцій Феликсъ высказались такъ, что мы имѣемъ полное основаніе признать въ ихъ апологіяхъ все ихъ христіанство (въ основныхъ чертахъ). «Апологеты положили начало превращенію христіанства въ богооткровенное ученіе. Въ частностяхъ ихъ христологія роковымъ образомъ повліяла на его развитіе. Тѣмъ, что они смотрѣли на перенесеніе понятія о сынѣ на предвѣчнаго Христа, какъ на нѣчто само собой разумѣющееся, они сдѣлали возможнымъ возникновеніе христологической проблемы IV вѣка; они отодвинули исходный пунктъ христологическаго мышленія (отъ историческаго Христа къ его предвѣчности), они выдвинули воплощеніе Христа въ ущербъ его земной жизни, они соединили христологію съ космологіей; однако, имъ не удалось связать ее съ сотеріологіей. Ихъ ученіе о Логосѣ не есть болѣе высокая христологія, въ сравненіи съ обыкновенной, напротивъ, оно стоитъ ниже исконно христіанской оцѣнки. Не Богъ проявилъ себя въ Христѣ, а только Логосъ, депотенцированный Богъ, какъ Богъ подчиненный высшему Богу» (Лоофсъ).

Конечно, апологеты имѣли значеніе не только въ исторіи догматовъ, ихъ главное значеніе заключается въ томъ, что они боролись съ политеизмомъ и защищали христіанство отъ обвиненій въ атеизмѣ и грубой безнравственности. При этой защитѣ они воспользовались критикой, которая съ древнихъ временъ имѣла своихъ представителей въ эллинизмѣ и нашла себѣ послѣдователей въ іудейскихъ религіозныхъ философахъ въ Александріи.

ГЛАВА V.

Начала церковно-теологическаго развитія и разработка символа вѣры въ противоположность къ гностицизму на основаніи Новаго Завѣта (павлинизма) и христіанской философіи апологетовъ: Иринея, Тертулліана, Ипполита, Кипріана и Новатіана.

§ 22.

Источники: сочиненія Иринея (см. изданія Stieren и Harvey), Тертулліана (Reifferscheidt), Ипполита (изд. Bonwetsch и Achelis, т. I, Philosophumena изд. Duncker u. Schneidewin) Кипріана (Hartel), Новатіана (Jackson). Біографіи: Fr. Böhringer, «Die Kirche Christi und ihre Zeugen», 1873 и сл.—J. Werner, «Der Paulinismus des Irenäus», 1889.—Molwitz, «De anacephalaioseos in Irenaei theologia potestate», 1874.—J. Kunze, «Gotteslehre des Irenäus», 1891.—E. Nöldechen, «Tertullian», 1890.—Ad'Alès, «La théologie de Tert.», 1905.—H. Wirth, «Der Verdienstbegriff bei Tertullian», 1892.—Его же, «Der Verdienstbegriff bei Cyprian», 1901.—J. Döllinger, «Hippolytus und Kallistus», 1853.—A. Harnack, «Novatian» въ Protestantische Real-Encyclopädie.

1. Малоазіатскій учитель Ириней, жившій въ Ліонѣ, знакомый съ традиціей римской церкви, ссылающійся на свидѣтельство древнихъ, выставилъ въ своемъ большомъ антигностическомъ сочиненіи апостольскія нормы католической церкви и сдѣлалъ попытку развитія церковнаго вѣроученія на почвѣ павлинизма[1]). Онъ попытался найти связь между апологетической теологіей и теологической обработкой символа крещенія; изъ обоихъ Завѣтовъ онъ почерпалъ матеріалъ, которымъ воспользовался не только для подкрѣпленія философскихъ ученій. Въ центрѣ у него, какъ и у гностиковъ, стояла мысль объ осуществленномъ искупленіи; все же онъ

---

[1]) Немного ранѣе Иринея его единомышленникъ Мелитонъ изъ Сардъ написалъ много сочиненій, дышащихъ тѣмъ же духомъ, но сохраненныхъ намъ, къ сожалѣнію, лишь въ мелкихъ отрывкахъ.

старался выдвинуть и пра-христіанскія эсхатологическія надежды. Такимъ образомъ возникла вѣра не безъ внутренняго единства и силы, но съ неограниченнымъ объемомъ, вѣра, которая должна была сдѣлаться вѣрою церкви, образованныхъ и необразованныхъ, вѣра, составленная изъ самыхъ различныхъ—философско-апологетическихъ, библейскихъ, христософическихъ, гностически-антигностическихъ и чувственно-фантастическихъ—элементовъ (pistis должна была стать gnosis и наоборотъ); сознаніе, что раціональная теологія и fides credenda суть различныя величины, отсутствуетъ; все стоитъ на одной плоскости; на спекуляцію смотрятъ съ подозрѣніемъ и все же не отказываются отъ нея совсѣмъ. Единство этого сложнаго произведенія состоитъ во внѣшнемъ отношеніи въ томъ, что всѣ положенія покоятся на символѣ вѣры и на обоихъ Завѣтахъ, во внутреннемъ отношеніи въ сильномъ подчеркиваніи двухъ основныхъ мыслей: что Богъ-Творецъ есть и Богъ-Спаситель, и что Іисусъ Христосъ только потому Спаситель, что Онъ Богъ, воплощенный въ человѣкѣ. Въ проведеніи этой мысли Ириней превосходитъ своихъ учениковъ, Тертулліана и Ипполита. Особенно первый изъ нихъ не былъ способенъ привести къ единству апологетически-раціональныя, сотеріологическія и эсхатологическія соображенія; но въ частностяхъ онъ, какъ юристъ по способностямъ и по образованію, развилъ округленныя схемы, которыя впослѣдствіи имѣли большое значеніе (терминологія о Троицѣ и о природѣ Христа; юридическое направленіе западно-европейской догматики).

Ириней соединилъ древнюю идею спасенія (единеніе съ Богомъ) съ новозавѣтными мыслями (исторія спасенія) и съ апологетическимъ раціонализмомъ. У него христіанство—реальное спасеніе, совершенное Богомъ-Творцомъ силою Іисуса Христа. У него это искупленіе—приведеніе въ живое единство того, что было разъединено противоестественнымъ образомъ смертью и грѣхомъ, для человѣка спеціально обоготвореніе человѣческаго естества даромъ непреходимости. Не Логосъ даровалъ это благо, а исключительно Іисусъ Христосъ черезъ самого себя, такъ какъ онъ былъ Богомъ и сдѣлался человѣкомъ. Воплощеніемъ въ человѣкѣ онъ навѣки соединилъ и слилъ воедино человѣчество съ божествомъ. Такимъ образомъ, рядомъ съ ученіемъ объ единствѣ Бога стоитъ основной догматъ воплощенія (см. IV, 20, 4 и V praef.). Слѣдовательно, историческій Христосъ (какъ и у гностиковъ, и у Маркіона) стоитъ въ центрѣ не какъ учитель (хотя раціональная схема нерѣдко противорѣчитъ реалистической теоріи искупленія), а въ силу своего естества Бога-человѣка (см. Ириней IV, 34, 1). Все остальное въ Священномъ Писаніи—подготовленіе (а не пророчество), и сама исторія Іисуса Христа (возвѣщеніе) это—развитіе воплощенія (не только исполненіе пророчествъ). Въ то время, какъ апологеты совсѣмъ не занимались вопросомъ: «cur deus homo», Ириней нашелъ его фундаментальнымъ и разрѣшилъ его гордымъ отвѣтомъ: для того, чтобы мы сдѣлались Богами (но въ другомъ мѣстѣ онъ выражается болѣе трезво, см. III, 18, 1). Этотъ отвѣтъ былъ удовлетворителенъ, потому что: 1) онъ доказывалъ специфически христіанское благо спасенія, 2) онъ былъ равенъ гностическому пониманію и даже превосходилъ его объемомъ области, имѣвшейся въ виду для обожествленія (жить будетъ весь человѣкъ, какъ духъ, душа и тѣло), 3) онъ шелъ навстрѣчу эсхатологическому направленію христіанъ и въ то же время могъ замѣстить фантастически-эсхатологическія ожиданія, 4) онъ соотвѣтствовалъ мистически-новоплатоническому направленію времени и давалъ ему полнѣйшее удовлетвореніе, 5) онъ замѣнялъ исчезающій интеллектуализмъ (раціонализмъ) твердой надеждой на сверхъестественное превращеніе человѣческаго существа, которое приспособитъ его къ усвоенію сверхразумнаго, 6) онъ давалъ традиціоннымъ изложеніямъ о Христѣ и всей приготовительной исторіи крѣпкій фундаментъ и вѣрную цѣль, дѣлая возможнымъ пониманіе исторіи спасенія, какъ чего-то постепенно развивающагося (принятіе мыслей ап. Павла, различіе двухъ Завѣтовъ, вну-

тренній интересъ къ возвѣщеніямъ). Моралистическимъ и эсхатологическимъ идеямъ былъ противопоставленъ истинно-религіозный и христологическій интересъ: обожествленіе человѣческаго естества per adoptionem. «Своимъ человѣческимъ рожденіемъ вѣчное Слово Бога даетъ залогъ наслѣдства жизни тѣмъ, которые своимъ естественнымъ рожденіемъ унаслѣдовали смерть». Однако, въ проведеніи этой мысли встрѣчаются многіе чуждые элементы.Ириней и его ученики устранили острую эллинизацію посредствомъ введенія обоихъ Завѣтовъ, посредствомъ идеи единства творенія и искупленія и посредствомъ борьбы съ докетизмомъ; они снова внушили церкви, что христіанство—это вѣра въ Іисуса Христа, но съ другой стороны они содѣйстовали эллинизаціи укрѣпленіемъ суевѣрнаго понятія объ искупленіи и направленіемъ интереса не на живыхъ лицъ, а на естества.

2. Древне-католическіе отцы церкви возражали противъ гностическихъ тезисовъ, что дуализмъ уничтожаетъ всемогущество Бога, т. е. вообще понятіе о Богѣ, что эманаціи не что иное, какъ миѳологическая игра, и что онѣ опасны для единства Бога, что попытка опредѣлить то, что происходитъ внутри божества, дерзновенна, что гностики не могли не пріурочить происхожденія грѣха самой плеромѣ, что всякая критика состоянія космоса безсовѣстна, такъ какъ онъ соотвѣтствуетъ мудрости и благости, что докетизмъ приписываетъ божеству ложь, что свобода человѣка есть непреложный фактъ, что зло есть необходимое средство для наказанія, что доброта не исключаетъ справедливости, а наоборотъ и т. д., и т. д. Всюду они стоятъ за гностическаго Деміурга и отрицаютъ гностическаго Бога-спасителя. Они главнымъ образомъ ссылаются на оба Завѣта, и потому ихъ называли съ похвалой «богословами Писанія»; но религія Писанія, причемъ Писаніе, какъ сочиненіе, внушенное Святымъ Духомъ, объясняется произвольно (Ириней бранитъ гностическое толкованіе, хотя его ученіе приближается къ нему), еще не залогъ для вѣрнаго пониманія Евангелія, потому что много можно вычитать и «вчитать» въ Священное Писаніе. Также и отношеніе символа вѣры къ Писанію (то преимущество, то подчиненіе) не было выяснено.

Основныя черты богоученія были установлены на всѣ времена. Предпочли средній путь между отказомъ отъ познанія и дерзкой спекуляціей. У Иринея, который явно старался не запутать христіанское понятіе о Богѣ метафизическими спекуляціями, мы находимъ попытки взять какъ принципъ познанія любовь, или, что одно и то же, Іисуса Христа (см. Іоанна и Валентина). Бога слѣдуетъ познавать изъ откровенія, причемъ познаніе изъ міра объявляется то удовлетворительнымъ, то неудовлетворительнымъ: Иринея-апологета оно удовлетворяетъ, Иринея-христолога оно не удовлетворяетъ; но Богъ безъ творенія — призракъ; всегда космическое начало должно предшествовать религіозному. Исходный пунктъ—Богъ-творецъ; богохульство по отношенію къ Творцу это—высшее богохульство. Поэтому апологетическое понятіе о Богѣ было въ главныхъ чертахъ заимствовано (Богъ, какъ отрицаніе и какъ причина космоса); но къ нему относятся съ большей сердечной теплотой, такъ какъ возникъ реальный интересъ къ историческому откровенію. Спеціально въ полемикѣ съ Маркіономъ было показано, что справедливость неотъемлема отъ благости.

По отношенію къ Логосу Тертулліанъ и Ипполитъ гораздо ближе примыкаютъ къ апологетическому (субординаціанскому) ученію, чѣмъ Ириней (который по образцу Іоанна понимаетъ божественность во Христѣ, какъ нѣчто совершенное, и доходитъ до границы модализма). Они его всецѣло перенимаютъ (Тертулліанъ, Apolog., 21); но они ему даютъ болѣе ясное направленіе къ Іисусу Христу (Тертулліанъ, de carne Christi и особенно adv. Prax.). Въ этомъ послѣднемъ сочиненіи Тертулліанъ далъ намъ формулы болѣе поздней ортодоксіи тѣмъ, что ввелъ понятія «субстанціи» и «лица» и, несмотря на самый явный субординаціанизмъ и экономическое пониманіе Троицы (Троица существуетъ только въ откро-

венія, въ концѣ всего Богъ опять все во всемъ), онъ опредѣлилъ отношенія трехъ лицъ, которыя могли быть признаваемы на почвѣ Никейскаго символа («una substantia, tres personae»). Единство божества изображается въ «una substantia». Dispositio одной субстанціи къ тремъ лицамъ (trinitas) не устраняетъ единства (гностическая спекуляція объ эонахъ здѣсь ограничена Троицей). Онъ называлъ ересью считать Бога численнымъ единствомъ. Но самоизлученіе (не раздѣленіе) божества имѣетъ начало (все еще осуществленіе идеи міра—причина внутренно-божественной dispositio); Логосъ, какъ отдѣльное существо произошелъ («secundus a deo constitutus, perseverans in sua forma»); поэтому онъ и derivatio и portio божества («pater tota substantia»); поэтому, несмотря на свое единство субстанціи, онъ имѣетъ въ себѣ моментъ конечности (Сынъ не есть идея міра, но онъ носитъ ее въ себѣ): когда откровеніе исполнитъ цѣль свою, онъ, какъ ручей, потечетъ обратно къ своему источнику. Это представленіе еще не отличается отъ представленія греческихъ философовъ о Nus'ѣ (Логосѣ); оно не приспособлено къ полному выраженію вѣры въ Іисуса Христа; оно слишкомъ низменно; оно имѣетъ значеніе только для отождествленія историческаго Христа съ этимъ Логосомъ и для подчеркиванія понятія «unius substantiae». Но Тертулліанъ еще не развилъ этого понятія—это сдѣлалъ лишь Аѳанасій—онъ еще не призналъ его центральнаго религіознаго значенія. Да и какъ можно было его признать? Вѣдь преобладающее представленіе о подчиненіи Логоса препятствовало всякому послѣдовательному развитію понятія о единосущности. Все же нельзя было отвергнуть совсѣмъ подчиненія Логоса, потому что его сплетеніе съ понятіемъ міра (слѣдовательно, депотенцированіе его божественнаго естества) принадлежало къ сущности Логоса. Святого Духа Тертулліанъ разсматривалъ исключительно по схемѣ ученія о Логосѣ (прогрессъ въ сравненіи съ апологетами), но безъ всякаго самостоятельнаго интереса («tertius est spiritus a deo et filio» «vicaria vis filii», подчиненный Сыну такъ же, какъ Сынъ Отцу, и все же «unius substantiae»). Ипполитъ еще рѣзче подчеркивалъ производность Логоса (Philos. X, 33), но не приписывалъ Св. Духу самостоятельнаго лица (adv. Noët., 14).

Въ то время, какъ Тертулліанъ и Ипполитъ просто присоединяютъ къ готовому ученію о Логосѣ Христа возвѣщенія, Ириней беретъ, какъ исходный пунктъ, Бога Христа, который сдѣлался человѣкомъ. Для него, какъ и для четвертаго евангелиста, «Логосъ» скорѣе проявленіе Христа, чѣмъ Онъ самъ. Сужденія о Христѣ добыты изъ ученія объ искупленіи; апологетическое ученіе о Логосѣ его даже безпокоило; освободиться отъ него онъ, однако, не былъ въ состояніи, такъ какъ искупленіе есть recapitulatio (повтореніе) творенія, и Іоаннъ I, 1 училъ о Христѣ, какъ о Логосѣ. Въ то же время онъ въ принципѣ отрицалъ всякую probolê, эманацію и богословскія спекуляціи. Христосъ есть вѣчный Сынъ Бога (а не временное проявленіе); онъ вѣчное самооткровеніе Отца; Онъ не отдѣленъ отъ Бога. Но несмотря на его усилія отречься отъ спекуляціи объ эонахъ,—все же и онъ не могъ сосредоточить божественность Христа въ искупленіи. Онъ долженъ былъ приписать Ему участіе также и въ сотвореніи, и, такимъ образомъ, его ученіе не отличалось отъ ученія Іустина и Тертулліана. Но онъ вездѣ имѣетъ въ виду воплощеніе въ человѣкѣ, подлежащимъ котораго должна быть полная божественность. «Богъ поставилъ себя въ отношеніе Отца къ Сыну, чтобъ создать по его образу человѣка, имѣющаго быть его Сыномъ». Можетъ быть, Иринею воплощеніе казалось высшей задачей Христа въ качествѣ Сына. О Св. Духѣ Ириней выражался очень неопредѣленно; даже самое слово Trias у него не упоминается.

Въ ученіи Иринея о назначеніи человѣка, о первобытномъ состояніи его, о паденіи и грѣхѣ ясно проявляются два расходящіеся пути мышленія (апологетически-моралистическій и библейски-реалистическій), оставшіеся характерными для ученія церкви. Яснаго развитія достигъ только первый. Все сотворенное, а слѣдова-

тельно, и человѣкъ, было вначалѣ лишено совершенства. Совершенство могло быть лишь назначеніемъ (расположеніемъ) человѣка. Назначеніе осуществляется свободнымъ рѣшеніемъ человѣка на основаніи дарованнаго ему Богомъ расположенія (подобіе Бога). Человѣкъ въ своей юности спотыкается и дѣлается достояніемъ смерти; но паденіе его простительно (онъ соблазненъ; онъ несвѣдущъ; онъ поддался соблазну praetextu immortalitatis) и теологически даже необходимо. Непослушаніе было полезно для дальнѣйшаго развитія человѣка. Чтобы обогатиться опытомъ, ему надо было убѣдиться, что непослушаніе имѣетъ послѣдствіемъ смерть; онъ долженъ былъ познать разстояніе между человѣкомъ и Богомъ и научиться умѣло пользоваться своей свободой. Этимъ рѣшался выборъ между жизнью и смертью; послѣдствіе грѣха—вотъ самое ужасное. Но благость Божья сейчасъ же проявилась какъ въ удаленіи древа жизни, такъ и въ установленіи временной смерти. Человѣкъ вновь достигаетъ своего назначенія въ тотъ моментъ, когда онъ самостоятельно выбираетъ добро, на что онъ все еще способенъ. Значеніе пророковъ и Христа и здѣсь, какъ у апологетовъ сводится къ у ч е н і ю, укрѣпляющему свободу (такъ учили Тертулліанъ и Ипполитъ). Второй путь мышленія вытекалъ у Иринея изъ гностически-антигностической теоріи о recapitulatio и находился подъ вліяніемъ ап. Павла. Онъ олицетворяетъ все человѣчество въ грѣшномъ Адамѣ, который, разъ павши, самъ себѣ помочь не можетъ. Всѣ въ лицѣ Адама оскорбили Бога; черезъ Еву весь родъ человѣческій подвластенъ смерти; назначеніе утрачено, и Богъ одинъ можетъ помочь, вновь нисходя до сообщества съ нами и возстановляя насъ по своему образу (не изъ свободы вытекаетъ спасеніе, а изъ сообщества съ Богомъ, «in quantum deus nullius indiget, in tantum homo indiget dei communione», IV, 14, 1). Христосъ, какъ второй Адамъ, искупляетъ перваго («Christus libertatem restauravit»), шагъ за шагомъ превращая въ добро то зло, которое совершилъ Адамъ. (Изъ доказательства на основаніи исполненныхъ пророчествъ мы здѣсь получаемъ исторію паденія и спасенія, причемъ послѣднее—точное отраженіе перваго). Почти натуралистически изложено это религіозное историзирующее разсужденіе. Отъ послѣдствій апокатастазиса спасъ Иринея только моралистическій ходъ мышленія.

Во всемъ этомъ изложеніи господствуетъ идея б о г о ч е л о в ѣ к а. Церковная христологія, поскольку она подчеркиваетъ е д и н с т в о божественной и человѣческой природы въ Христѣ, и понынѣ стоитъ на точкѣ зрѣнія Иринея (Тертулліанъ не въ такой степени сознавалъ необходимость единства). Іисусъ Христосъ vere homo, vere deus, т.-е. 1) онъ дѣйствительно Слово Бога, Богъ отъ природы, 2) это Слово дѣйствительно стало человѣкомъ, 3) Слово, превратившееся въ человѣка, есть нераздѣлимое единство; это проведено противъ эбіонитовъ и валентиніанъ, которые учили о пришествіи одного изъ многихъ эоновъ. Отношеніе Сына къ Отцу основано на п р и р о д ѣ, а не на усыновленіи (рожденіе отъ Дѣвы есть рекапитуляція, Еву повторяетъ Марія); Его плоть по субстанціи тождественна съ нашей, потому что докетизмъ подвергаетъ опасности искупленіе такъ же, какъ и «эбіонитизмъ». Потому Христосъ, чтобъ быть въ состояніи повторить всего человѣка, долженъ былъ пройти цѣлую жизнь человѣка съ момента рожденія и до смерти. Единство между природами Логоса и человѣка Ириней назвалъ «adunitio verbi dei ad plasma» и «communio et commixtio dei et hominis». Для него оно совершенно; онъ не допускаетъ отдѣленія дѣяній человѣка отъ дѣяній Слова. Тертулліанъ, наоборотъ, завися отъ Иринея и смотря на реалистическое ученіе объ искупленіи не какъ на ключъ къ христіанству, хотя и употреблялъ формулу «homo dei mixtus», все же не понималъ формулы «homo factus» въ ея строгомъ смыслѣ. И здѣсь Тертулліанъ (въ сочиненіи adv. Prax.) подготовилъ и даже создалъ позднѣйшую (халкидонскую) терминологію, причемъ по способу выраженія можно признать юриста. Онъ говорилъ о двухъ с у б с т а н ц і я х ъ Х р и с т а (c o r p o r a l i s e t s p i r i t u a l i s, о «c o n d i t i o d u a r u m s u b s t a n t i a r u m», к о т о р ы я п р е б ы в а ю т ъ в ъ ц ѣ л ь н о с т и, о «d u p l e x s t a t u s d o m i n i, n o n c o n f u s u s, s e d c o n i u n c t u s i n

una persona—deus et homo». Тертулліанъ развилъ ее, старался опровергнуть мнѣніе, что Богъ превратился (такъ учили нѣкоторые патрипассіанцы); но несмотря на то, что онъ употребляетъ старыя формулы «deus crucifixus» «nasci se vult deus», онъ не замѣчаетъ, что рѣзкое различеніе двухъ естествъ сильнѣе угрожаетъ реалистическому искупленію, чѣмъ предположеніе превращенія. Онъ только утверждаетъ единство и отрицаетъ, что Христосъ «tertium quid». Но и самъ Ириней не смогъ обойтись безъ раздѣленія того единаго Іисуса Христа, по образу гностиковъ, противъ своего собственнаго болѣе вѣрнаго убѣжденія: 1) въ Новомъ Завѣтѣ было много мѣстъ, которыя говорили исключительно о человѣчествѣ Іисуса (а не о богочеловѣкѣ), такъ какъ въ противномъ случаѣ естественное божество пострадало бы (такъ, напр., пришествіе Св. Духа при крещеніи, содроганіе и боязнь); 2) Ириней давалъ Іисусу также и такое опредѣленіе, при которомъ онъ былъ новымъ Адамомъ («perfectus homo»), обладающимъ Логосомъ, который не проявлялъ дѣятельности въ нѣкоторыхъ актахъ исторіи Іисуса. Тертулліанъ опредѣленно узаконилъ гностическое различеніе Іисуса страждущаго отъ Христа безстрастнаго, Ириней лишь косвенно. Такъ возникло церковное ученіе о двухъ естествахъ. Ипполитъ стоитъ между этими обоими болѣе древними учителями.

Но преобладающимъ пониманіемъ Иринея остается все-таки единство Іисуса. Сдѣлавшись тѣмъ, что мы,—онъ, какъ богочеловѣкъ, повторительно (рекапитуляціонно) сдѣлалъ то, что мы должны были сдѣлать. Христосъ не только «salus et salvator», но и вся его жизнь есть дѣяніе спасенія. Отъ зачатія до погребенія все внутренно необходимо. Ириней—отецъ теологіи фактовъ въ церкви (ап. Павелъ настаивалъ только на смерти и на воскресеніи). Вліяніе гностицизма совершенно ясно, онъ даже употребляетъ тѣ же выраженія, какъ и гностики, когда онъ считаетъ искупленіе свершеннымъ, съ одной стороны, исключительно въ появленіи Іисуса Христа, какъ второго Адама, съ другой стороны, исключительно въ познаніи этого появленія (IV, 36, 7). Но онъ все же подчеркиваетъ личное дѣяніе. Онъ разсматривалъ дѣяніе Христа съ различныхъ точекъ зрѣнія: возвращеніе къ сообществу, возстановленіе свободы, освобожденіе отъ смерти и отъ діавола, примиреніе съ Богомъ; все же преобладающей точкой зрѣнія является доставленіе «неразрушимости». Но причисленіемъ вопроса, почему Богъ сдѣлался плотью (I, 10, 3), къ тѣмъ вопросамъ, до которыхъ простой вѣрѣ нѣтъ дѣла, онъ выдаетъ свою неувѣренность. Эта вѣра, такимъ образомъ, все еще можетъ удовлетворяться надеждой на второе пришествіе Христа и на воскресеніе плоти. Въ серединѣ между этой надеждой и идеей обожествленія стоитъ павлинистическое воззрѣніе (познаніе распятія); Ириней старался отнестись справедливо и къ нему (смерть Христа есть истинное искупленіе). Однако, онъ не развилъ до конца мысли о примиреніи. (Выкупъ уплаченъ «отпаденію», а не дьяволу); въ предѣлахъ рекапитуляціонной теоріи онъ выражаетъ мнѣніе, что непослушаніемъ у древа Адамъ сдѣлался должникомъ Бога и послушаніемъ у древа Богъ примиренъ. Разсужденій о замѣстительномъ страданіи Христа у Иринея не встрѣчается совсѣмъ; рѣдко встрѣчается идея искупительной смерти. Онъ не знаетъ прощенія грѣховъ въ полномъ смыслѣ, а только устраненіе грѣха и его послѣдствій. Христосъ соединяетъ искупленныхъ въ одно цѣлое, въ истинное человѣчество, въ церковь, глава которой онъ самъ. Тертулліанъ и Ипполитъ стоятъ на той же точкѣ зрѣнія, но мистическая (рекапитуляціонная) форма искупленія отступаетъ. Они охотно колеблются между раціональнымъ и павлинистическимъ представленіемъ объ искупленіи (adv. Marc. III, 8); но Ипполитъ далъ пониманію обожествленія, свершеннаго Іисусомъ Христомъ, классическое выраженіе, все же вплетая при этомъ раціональную схему (что познаніе искупляетъ. См. Philos. X, 34). Еще рѣзче у юриста Тертулліана выступаютъ понятія міра, reatus peccati и т. д.; у него даже находятся «satisfacere deo», «meritum», «promereri deum», что Кипріанъ впослѣдствіи развилъ еще опредѣленнѣе. Наконецъ, у Тертулліана находится схема, что Христосъ—женихъ, и каждая отдѣльная

душа — невѣста, роковая модификація пра-христіанской схемы о церкви, какъ о тѣлѣ Христа, возникшая подъ вліяніемъ греческаго философскаго представленія (см. также у валентиніанъ), что божество супругъ души.

Поразительна эсхатологія древне-католическихъ отцовъ церкви, потому что она не соотвѣтствуетъ ни ихъ раціональной теологіи, ни ихъ мистикѣ: она совершенно архаистична. Но они повторяютъ ее вовсе не по необходимости (напр., ради общинъ, или ради regula, или ради апокалипсиса Іоанна), нѣтъ, они, какъ и латинскіе отцы III и начала IV вѣка, все еще живутъ исключительно въ надеждахъ древнѣйшихъ общинъ (какъ Папій и Іустинъ). Эсхатологія ап. Павла кажется имъ трудной; эсхатологія древняго христіанства съ ея грубымъ хиліазмомъ — ничуть. Это яснѣе всего доказываетъ, что эти богословы не совсѣмъ искренно и сознательно раздѣляли возрѣнія раціональной и мистической теологіи, которая была имъ навязана борьбою съ гностицизмомъ. У нихъ дѣйствительно два Христа: грядущій Христосъ, побѣждающій антихриста, и судящій царь войны, и Логосъ, который разсматривается то какъ божественный учитель, то какъ богочеловѣкъ. Именно это раздвоеніе и служило на пользу новому церковному ученію. Подробности эсхатологическихъ надеждъ у Иринея (кн. V, см. также и у Мелитона), Тертулліана и Ипполита (de antichr.) въ основныхъ чертахъ такъ же стереотипны, въ частностяхъ такъ же неопредѣленны, какъ въ прежнія времена. Апокалипсисъ ап. Іоанна вмѣстѣ съ ученымъ объясненіемъ стоитъ рядомъ съ Даніиломъ на первомъ мѣстѣ (6 или 7 тысячъ лѣтъ, языческая всемірная держава, антихристъ, мѣстопребываніе въ Іерусалимѣ, походъ грядущаго Христа, побѣда, воскресеніе христіанъ, видимое царство радостей, всеобщее воскресеніе, судъ и рѣшительный конецъ). Но со временъ монтанистическаго кризиса на Востокѣ возникаетъ движеніе противъ разрисовки грядущей драмы (алогіяне); ученые епископы Востока въ III вѣкѣ, прежде всего оригенисты, борются съ этимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ даже съ апокалипсисомъ ап. Іоанна (Діонисій Алекс.), но находятъ упорныхъ противниковъ среди «simplices et idiotae» (Непотъ въ Египтѣ). Христіанскій народъ и на Востокѣ только нехотя пожертвовалъ своей старой вѣрой, но ему пришлось постепенно покориться (апокалипсисъ исчезаетъ изъ канона восточныхъ церквей). На Западѣ хиліазмъ остается несломленнымъ.

Остается еще ученіе объ обоихъ Завѣтахъ. Созданіе Новаго Завѣта пролило новый свѣтъ на Ветхій Завѣтъ. Этотъ послѣдній уже не считался просто христіанской книгой (Варнава, Іустинъ), но и не книгой еврейскаго Бога (Маркіонъ), но рядомъ съ древнимъ представленіемъ, что онъ въ каждой своей строкѣ—книга христіанская и что онъ стоитъ на высотѣ христіанскаго откровенія, мирно стало иное, непримиримое съ нимъ, что Ветхій Завѣтъ—предварительная ступень къ Христу и къ Новому Завѣту. Это воззрѣніе, въ которомъ сквозитъ историческое пониманіе, впервые возникло у валентиніанъ (ср. Ptolemaei ad Floram). Съ этихъ поръ мнѣніе мѣняется, смотря по надобности: то Ветхій Завѣтъ содержитъ полную истину въ видѣ пророчествъ, то онъ legisdatio in servitutem рядомъ въ новой legisdatio in libertatem, древній преходящій союзъ, который подготовилъ новый, его содержаніе—исторія воспитанія человѣчества Богомъ, въ каждой своей части спасительно и все же преходяще, вмѣстѣ съ тѣмъ оно тѣнь грядущаго и «типично». Противъ нападокъ гностиковъ отцы старались (въ рѣзкой противоположности, напр., къ посланію Варнавы) изобразить превосходство церемоніальныхъ законовъ и искажаютъ даже слова ап. Павла, чтобы доказать и у него преклоненіе передъ Закономъ. Пророчество, типъ, педагогія — вотъ рѣшающія точки зрѣнія, и только тамъ, гдѣ отцы не находились подъ вліяніемъ полемики, они соглашались признать вполнѣ отжившими нѣкоторыя ветхозавѣтныя установленія. Несмотря на путаницу и на остающіяся до сихъ поръ противорѣчія, здѣсь все же замѣчается прогрессъ: начали допускать различія въ Ветхомъ Завѣтѣ, напали на мысль о степеняхъ истины, объ историческихъ условіяхъ

(Тертулліанъ, de orat. I: «quidquid retro fuerat, aut demutatum est per Christum, ut circumcisio, aut suppletum ut reliqua lex, aut impletum ut prophetia, aut perfectum ut fides ipsa»). Принятіемъ двухъ Завѣтовъ ярче выдѣлилось специфическое значеніе христіанскаго союза (Тертулліанъ: «lex et prophetae usque ad Johannem»; апостолы выше пророковъ); правда, и Новый Завѣтъ разсматривался какъ lex, и поэтому занялись безнадежнымъ вопросомъ, облегчилъ-ли Христосъ древній Законъ или усугубилъ его. Педагогическая исторія спасенія, каковой ее впервые обрисовалъ Ириней, сплетая ее съ доказательствомъ на основаніи исполненныхъ пророчествъ, произвела сильное впечатлѣніе (ab initio—Moses—Christus); прибавленіе Тертулліана (4 ступень: paracletus, какъ novus legislator) не прошло, но все же постоянно всплывало въ исторіи церкви, именно потому, что невозможно вмѣстить Христа и ап. Павла въ схему, что они—новые законодатели для церковной жизни.

3. Результатъ работъ древне-католическихъ Отцовъ для церкви III вѣка — на западѣ Новатіанъ разработалъ тертулліановскую христологію и такимъ образомъ подготовилъ въ своемъ сочиненіи de trinitate никейскій и халкидонскій символы; Кипріанъ далъ право гражданства regul'ѣ, развитой въ исторію спасенія, и сдѣлалъ доступной часть тертулліановскихъ формулъ болѣе широкимъ кругамъ — заключается не въ систематической догматикѣ, а въ торжествѣ надъ гностицизмомъ и въ отрывкахъ теологіи, а именно, въ антигностически истолкованномъ символѣ вѣры, связанномъ съ главными положеніями апологетической теологіи (см. прежде всего сочиненіе Кипріана «testimonia»; здѣсь ученіе объ обоихъ Завѣтахъ, какъ его развиваетъ Ириней, понимается какъ основная схема, куда включены отдѣльныя его положенія). Положенія изъ раціональной теологіи смѣняются фактами изъ возвѣщенія; но все доказывается на основаніи двухъ Завѣтовъ; между вѣрой и теологіей нѣтъ ни малѣйшаго несогласія. Чтобъ быть католическимъ христіаниномъ надо было прежде всего вѣрить въ слѣдующія положенія, которыя были рѣзко ограничены отъ противныхъ имъ: 1) въ единство Божье, 2) въ тождество высшаго Бога съ Творцомъ міра, а слѣдовательно въ тождество посредника въ дѣлѣ творенія съ посредникомъ въ дѣлѣ искупленія, 3) въ тождество высшаго Бога съ Богомъ Ветхаго Завѣта, причемъ Ветхій Завѣтъ разсматривается какъ древняя книга откровенія Бога, 4) въ сотвореніе міра изъ ничего, 5) въ единство человѣческаго рода, 6) въ происхожденіе зла изъ свободы, въ неотъемлемость свободы, 7) въ оба Завѣта, 8) въ Христа какъ Бога и человѣка, въ единство Его личности, въ Его природную божественность, въ реальность Его человѣчества и въ истинность Его судьбы, 9) въ искупленіе и возобновленіе союза Христомъ, какъ въ новую окончательную благодать всѣмъ людямъ отъ Бога, 10) въ воскресеніе всего человѣка. Но ученіе о Логосѣ было въ тѣсной связи съ этими ученіями, оно даже въ нѣкоторомъ отношеніи было фундаментомъ ихъ содержанія и ихъ права. Какъ оно проникло во весь объемъ христіанства, будетъ объяснено въ седьмой главѣ. Отъ его проведенія зависѣло рѣшеніе важнѣйшаго вопроса, должна ли христіанская вѣра, какъ и раньше, искать основанія въ изреченіяхъ Іисуса, въ дѣяніяхъ его духа и въ надеждѣ на грядущаго Христа — основателя царства, или въ вѣрѣ въ богочеловѣка, который даровалъ полное познаніе и который превращаетъ человѣческую природу въ божественную.

На развитіе греческой церкви и церковнаго ученія рѣшительно повліяла не отдѣльная индивидуальность (ни Ириней, ни Оригенъ)—это можно будетъ объяснить тѣмъ, что духъ эллинизма такъ тѣсно связался съ христіанствомъ, что единичная личность не могла уже возобладать. На западѣ, напротивъ, христіанская религія гораздо дольше оставалась чуждой. Поэтому здѣсь индивидуальности Тертулліана, Кипріана и бл. Августина сдѣлались рѣшающими. Тертулліанъ фактически обосновалъ латинское церковное ученіе и церковный языкъ (главное значеніе имѣетъ понятіе о таинствѣ, но еще и многое другое, напр., юридически-раціональное направленіе его теологіи); Кипріанъ утвердилъ западную церковность. Но то, что оба они не были въ состояніи сдѣлать, а именно, сломить и

вытѣснить вульгарное христіанство, это удалось бл. Августину. Онъ сломилъ его и далъ юридически-діалектически-раціональной обработкѣ латинской теологіи, какъ ее основалъ Тертулліанъ, противовѣсъ въ мистически-павлинистически-новоплатонической спекуляціи.

ГЛАВА VI.

Превращеніе церковной традиціи въ религіозную философію, или начало научной церковной теологіи и догматики: Климентъ и Оригенъ.

Сочиненія Климента (изданія Sylburg, Potter, Dindorf), Оригена (изданія De la Rue, Lommatzsch).—Huëtius, «Origeniana», 1668 (см. перепечатку у Lommatzsch, 21 — 24).— H. E. F. Guericke, «De schola quae Alexandriae floruit catechetica», 1824.—Ch. Bigg, «The Christian Platonists of Alex.», 1886. — F. J. Winter, «Ethik des Clemens», 1882. — Bratke въ Studien und Kritiken, 1888, стр. 647 и сл.—E. de Faye, «Clém. d'Alex., étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie Grecque, 1898. — G. Thomasius, «Origenes», 1837. — E. R. Redepenning, «Origenes», 1841.—E. Denis, «Philosophie d'Origène», 1884.—Westcott въ Dict. of Christ. Biogr., Vol. IV.—Готовится изданіе берлинской академіи (Климента и Оригена).

§ 23. Климентъ Александрійскій.

Гностики рѣзко отличали pistis (вѣру) отъ gnosis (познаніе); Ириней и Тертулліанъ пользовались наукой и спекуляціями только нехотя, чтобъ разбить ихъ, причемъ они включали въ вѣру то, въ чемъ нуждались при теологическихъ разъясненіяхъ. Въ сущности авторитетъ, надежда и священныя таинства и порядки жизни удовлетворяли ихъ; они строили зданіе, котораго они сами не хотѣли. Но съ конца II вѣка внутри церкви начинаетъ дѣлаться замѣтнымъ стремленіе къ научной религіи и къ теологической наукѣ (школы въ Малой Азіи, Каппадокіи, Эдессѣ, Эліи, Кесареѣ, Римѣ; Алогіане, Александръ Каппадокійскій, Юлій Африканъ, Өеоктистъ, өеодотіанскія школы). Оно сказывалось сильнѣе всего въ городѣ науки, въ Александріи, гдѣ христіанство приняло наслѣдіе Филона и гдѣ, по всей вѣроятности, до конца II вѣка и не было строгой формировки христіанъ на исключительныхъ основаніяхъ. И александрійская церковь и александрійская христіанская школа попадаютъ одновременно подъ освѣщеніе исторіи (приблизительно въ 190 г.); въ этой школѣ преподавалась вся греческая наука, которую употребляли къ служенію Евангелію и церкви. Климентъ, ученикъ Пантэна, далъ въ своихъ Stromateis первое христіанско-церковное сочиненіе, въ которомъ религіозная философія грековъ служитъ не только апологетическимъ и полемическимъ цѣлямъ, но въ которомъ она—средство для открытія христіанства мыслящимъ (какъ и у Филона и Валентина). Церковная традиція сама по себѣ Клименту чужда, онъ подчинился ея авторитету, потому что Священное Писаніе было для него откровеніемъ; но онъ сознаетъ задачу—обработать философски ея содержаніе и усвоить его себѣ посредствомъ мышленія. Pistis намъ дана, ее слѣдуетъ однако превратить въ gnosis, т.-е. слѣдуетъ развить ученіе, которое отвѣчало бы научнымъ требованіямъ по отношенію къ философскому міровоззрѣнію и этикѣ. Gnosis не противорѣчитъ вѣрѣ; но она и не ограничивается тѣмъ, что поддерживаетъ и разъясняетъ ее кое-гдѣ, нѣтъ,—она ее всю возноситъ въ высшую сферу: изъ области господства авторитета въ сферу яснаго знанія и внутренняго духовнаго согласія, истекающаго изъ любви къ Богу. Но pistis и gnosis связаны тѣмъ, что обѣ черпаютъ содержаніе изъ Священнаго Писанія (но на дѣлѣ Климентъ менѣе точный богословъ, чѣмъ Оригенъ). Въ него включаютъ послѣднія цѣли и весь аппаратъ идеалистической греческой философіи (такъ какъ около 200 г. въ Алек-

сандріи возникаетъ ново-платоническая философія, которая тотчасъ же вступаетъ въ отчасти мирный, отчасти полемическій обмѣнъ мыслей съ христіанской философіей); его связываютъ одновременно и съ Христомъ и съ церковнымъ христіанствомъ—поскольку таковое существовало тогда въ Александріи. Апологетическая задача, которую себѣ поставилъ Іустинъ, превращена здѣсь въ систематически-теологическую. Позитивный матеріалъ, такимъ образомъ, не включенъ въ доказательство на основаніи исполненныхъ пророчествъ, но, какъ и у Филона и Валентина, превращенъ, при помощи безконечнаго труда, въ научную догматику.

Тѣмъ, что Климентъ поставилъ идею о Логосѣ, который есть Христосъ, высшимъ принципомъ религіознаго объясненія міра и изображенія христіанства, онъ далъ ей болѣе богатое содержаніе, чѣмъ Іустинъ. Христіанство—это ученіе о сотвореніи, воспитаніи и завершеніи человѣческаго рода Логосомъ, дѣло котораго имѣетъ своимъ вѣнцомъ совершеннаго гностика, для чего онъ пользовался двумя средствами: ветхозавѣтнымъ Закономъ и греческой философіей (Strom. I, 5, 28 и сл.). Логосъ—всюду, гдѣ человѣкъ поднимается надъ ступенью природы (Логосъ—нравственное и разумное начало на всѣхъ ступеняхъ развитія); но подлинное познаніе его добывается только изъ откровенія. Онъ—законъ міра, учитель, или въ лицѣ Христа іерургъ, который путемъ священныхъ таинствъ вводитъ въ познаніе, наконецъ, для совершеннаго онъ—путь къ единенію съ самимъ Богомъ. Кромѣ Священнаго Писанія, также и греческая комбинація познанія и церемоніальныхъ посвященій дали Клименту возможность выдвинуть значеніе церковнаго христіанства. Церковный гностикъ какъ бы поднимается посредствомъ воздушнаго шара, привязаннаго къ Писанію и къ христіанству общинъ, въ божественныя сферы; онъ покидаетъ все земное, историческое, уставное и авторитативное и даже самого Логоса и стремится вверхъ въ любви и познаніи; но канатъ закрѣпленъ внизу, между тѣмъ какъ гностики (по отношенію къ христіанству общинъ) отрѣзали его. Вознесеніе совершается по опредѣленнымъ ступенямъ (Филонъ), причемъ находитъ себѣ выраженіе вся философская этика отъ разумнаго знанія мѣры до эксцесса сознанія и апатичной любви. Находитъ себѣ выраженіе также и церковная традиція; но истинный гностикъ долженъ на верхней ступени побороть нижнюю. Когда у духа появляются крылья, онъ не нуждается въ костыляхъ. Какъ ни неудачна была попытка Климента подчинить громадный матеріалъ своей идеѣ о цѣли, все же его намѣреніе ясно. Въ то время какъ Ириней наивно смѣшиваетъ самое разнородное и поэтому не достигаетъ религіозной свободы, Клименту это послѣднее удалось. Онъ первый понялъ задачу теологіи будущаго, а именно: примыкая къ историческимъ традиціямъ, которыя сдѣлали насъ тѣмъ, что мы есть, и примыкая къ христіанскому сообществу, въ которомъ намъ приходится жить, потому что оно единственное, универсальное, нравственно-религіозное сообщество, достичь въ Евангеліи свободы и самостоятельности собственной жизни и изобразить это Евангеліе такъ, чтобъ оно явилось высшимъ откровеніемъ Логоса, который далъ свидѣтельство о себѣ въ каждомъ возвышеніи надъ уровнемъ природы и, слѣдовательно, во всей исторіи человѣчества. Правда, у Климента есть опасность, что идеалъ самодовлѣющаго греческаго мудреца вытѣснитъ настроеніе, что вѣрующій живетъ благостью Божьей во Христѣ; но опасность омірщенія также велика, хотя и въ другомъ направленіи, у Иринея въ его пониманіи, которое придаетъ значеніе авторитетамъ, не имѣющимъ связи съ Евангеліемъ и которое допускаетъ притупляющіе умъ факты спасенія. Если Евангеліе хочетъ дать свободу и миръ въ Богѣ и пріучить къ вѣчной жизни въ сообществѣ съ Христомъ, то Климентъ понялъ его въ этомъ смыслѣ. Это дѣйствительно попытка, спаять цѣль Евангелія,—быть богатымъ въ Богѣ и черпать у него силу и жизнь,—съ идеаломъ платонической философіи (вознестись свободнымъ духомъ надъ міромъ къ Богу) и соединить наставленія блаженной жизни съ той и съ другой стороны. (Сколь радостенъ и смѣлъ Климентъ, какъ мыслитель, показываетъ его чуть ли не дерзновенное слово въ Strom. IV, 22, 136.).

Но только Оригену удалось свести это къ системѣ, въ которой связаны самый осторожный библицизмъ и тщательное сохраненіе символа вѣры съ самой смѣлой религіозной философіей. Климентъ не справился съ этой задачей, но «онъ основалъ то общее пониманіе христіанства, которое сохраняется на Востокѣ» (К. Holl, «Enthus. u. Bussgewalt beim griech. Mönchthum», стр. 226 [1]). Въ частности, при практическомъ осуществленіи его, какъ онъ самъ зналъ, опаснаго предпріятія—превратить религію въ религіозную философію,—обнаружилось много гетеродоксальнаго. Отцы церкви болѣе поздняго времени съ неудовольствіемъ замѣтили въ его сочиненіяхъ докетическіе (плоть Іисуса безъ матеріальности или съ перемежающейся матеріальностью, со ссылкою на дѣянія Іоанна) и дуалистическіе элементы [2]). Климентъ не зналъ еще новозавѣтнаго канона. То, что религіозно настраиваетъ человѣка и то, что хорошо, то и вдохновенно. Но вдохновеніе имѣетъ свои ступени. На первой ступени стоятъ Ветхій Завѣтъ и четыре Евангелія. Рядомъ съ ними и съ посланіями ап. Павла Климентъ пользуется многими древне-христіанскими сочиненіями, какъ инстанціями, значеніе которыхъ уменьшается по степенямъ (посланіями Варнавы, Гермой, апокалипсисомъ ап. Петра, Возвѣщеніемъ Петра, ученіемъ и т. д.). Онъ полагалъ, какъ и гностики, что рядомъ съ всеобщей традиціей есть еще особая для совершенныхъ (см. гипотепозы у Евсевія, II, 1).

§ 24. Оригенъ.

Оригенъ является наиболѣе вліятельнымъ богословомъ восточной церкви, отцомъ богословской науки, творцомъ церковной догматики. Онъ объединяетъ то, чему учили апологеты, гностики и древне-каѳолическіе богословы; онъ понялъ проблему и проблемы, какъ историческія, такъ и спекулятивныя. Онъ совершенно сознательно отдѣлилъ церковную вѣру отъ церковнаго богословія, говоря иначе съ народомъ, чѣмъ съ учеными. Его универсальный умъ не хотѣлъ ничего разрушать, но все сохранить; подобно Лейбницу, къ которому онъ близокъ и по настроенію, онъ вездѣ находилъ цѣнное и умѣлъ найти каждой истинѣ ея мѣсто либо въ области вѣры, либо въ области знанія; онъ стремился не «соблазнить» никого; все же христіанская истина должна была побѣдить системы греческихъ философовъ и разномыслящихъ гностиковъ, суевѣрія язычниковъ и іудеевъ и убогія понятія христіанскихъ унитаріевъ. Но эта христіанская истина, какъ гнозисъ, получила неоплатоническій отпечатокъ и притомъ настолько сильный, что даже Порфирій одобрилъ космологическую теологію Оригена и отвергъ только присоединенныя къ ней «чуждыя сказки» (см. его мнѣніе у Евсевія, h. e. VI, 19, 7). Оригенъ клалъ въ основу символъ вѣры вмѣстѣ съ обоими Завѣтами (см. его главное сочиненіе «О началахъ», peri archôn): кто имѣетъ ихъ, тотъ обладаетъ истиной, дающей блаженство; но существуетъ болѣе глубокое и полное пониманіе. При достиженіи его всѣ контрасты кажутся лишь оттѣнками и при даруемомъ имъ абсолютномъ настроеніи человѣкъ научается судить относительно. Такимъ образомъ, Оригенъ является правовѣрнымъ традиціоналистомъ, строгимъ библейскимъ теологомъ (чего нѣтъ въ Писаніи, то не имѣетъ силы), смѣлымъ философомъ-идеалистомъ, превращающимъ содержаніе вѣры въ идеи, созидающимъ внутренній міръ и въ концѣ концовъ устраняющимъ все, кромѣ богопознанія и тѣсно связаннаго съ нимъ самопознанія, ведущихъ къ возвышенію надъ міромъ и приближенію къ божеству. Но не Зенонъ и Платонъ должны быть руководителями, а Христосъ, такъ какъ они не возвысились надъ политеизмомъ, не сдѣлали истину доступной всѣмъ, не дали такого ученія, которое облегчало бы и необразованнымъ людямъ самоусовершенствованіе, насколько

[1]) На то, что у Климента можно также найти зачатки характернаго восточнаго развитія покаянія («духовная задача гностика среди его болѣе слабыхъ братьевъ») указываетъ Holl, ук. соч., стр. 227 и сл.

[2]) Вѣроятно, поэтому гипотепозы Климента не сохранились: въ нихъ заключались еще болѣе сомнительные элементы, чѣмъ въ Stromateis.

это позволяетъ ихъ пониманіе. Въ томъ, что христіанство является одновременно религіей для простого человѣка, чуждой политеизма (хотя съ бразами и символами) и религіей для мыслящаго ума, Оригенъ видѣлъ его превосходство надъ всѣми религіями и всѣми системами. Христіанская религія—единственная, являющаяся истинной даже въ своей миѳической формѣ. Правда, здѣсь, какъ и вездѣ, богословіе нуждается еще въ освобожденіи отъ характерныхъ признаковъ позитивной религіи, отъ внѣшняго откровенія и положеній, но въ христіанствѣ оно достигаетъ этого, руководствуясь и опираясь на тѣ же священные источники, которые являются обоснованіемъ позитивной религіи для массъ. Гнозисъ нейтрализируетъ все эмпирически-историческое, если не всегда съ его фактической стороны, то во всякомъ случаѣ въ смыслѣ его цѣнности. Изъ эмпирической исторіи онъ сублимируетъ высшую трансцендентальную исторію, начинающуюся въ вѣчности и скрывающуюся за эмпирической; но онъ сублимируетъ эту трансцендентальную исторію еще разъ, и тогда остается только неизмѣняемый Богъ и созданная душа, которая получаетъ свое стремленіе отъ Бога, черезъ Бога и къ Богу. Яснѣе всего сказывается это въ христологіи. За историческимъ Христомъ скрывается вѣчный Логосъ, представляющійся сначала врачемъ и спасителемъ и являющійся при болѣе глубокомъ взглядѣ учителемъ,—блаженны достигшіе того, чтобы не нуждаться во врачѣ, пастырѣ и спасителѣ! (in Joh. I, 20 и сл.). Но достигшій совершенства не нуждается въ концѣ концовъ и въ учителѣ; онъ находитъ успокоеніе въ Богѣ. Такимъ образомъ, церковное христіанство отбрасывается здѣсь, какъ внѣшняя оболочка и какъ временное вспомогательное средство. То, что у Іустина является доказательствомъ на основаніи пророчества, у Иринея священной исторіей, у Оригена исчезаетъ для гностика или остается лишь символомъ въ нечувственной исторіи. Въ концѣ концовъ гордая и все охватывающая этика чужда даже чувства виновности и благоговѣнія передъ величіемъ Бога и передъ судьей. Человѣческій духъ на этой ступени чувствуетъ себя частью божества, а не только его подобіемъ и сыномъ, хотя сотворенность и свобода сильно подчеркиваются.

Система должна быть строго монистической (созданная изъ ничего матерія имѣетъ только временное значеніе, какъ мѣсто очищенія); однако, фактически она заключаетъ въ себѣ дуалистическій моментъ. Въ основѣ лежитъ противоположность Бога и твари. Противорѣчіе, встрѣчающееся во всѣхъ неоплатоническихъ системахъ, заключается въ двоякомъ взглядѣ на духовный міръ: съ одной стороны, какъ раскрытіе существа Божія, онъ принадлежитъ къ самому божеству, но съ другой стороны, какъ созданный, онъ противоположенъ божеству. Пантеизмъ отвергается, но вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняется неземная природа человѣческаго духа. Онъ является свободнымъ, но въ своемъ неясномъ стремленіи сознающимъ истинный путь, небеснымъ эономъ. Божественное происхожденіе, божественная цѣль, свободное рѣшеніе—составляютъ его сущность. Но узелъ завязывается уже въ тотъ моментъ, когда духъ воплощается. Такимъ образомъ, существуетъ исторія до исторіи. Система состоитъ изъ трехъ частей: 1) Богъ и его развитіе, 2) паденіе созданнаго духа и его послѣдствія, 3) спасеніе и возстановленіе. Оригенъ не замѣтилъ, что свобода грозитъ превратиться въ призракъ, если духъ долженъ достигнуть своей цѣли. Въ развитіи своей системы онъ отводитъ ей такое мѣсто, что ограничиваетъ даже Божіе всемогущество и всевѣдѣніе. Драма Бога и міра извлекается, повидимому, изъ Священнаго Писанія (тайная традиція, игравшая еще роль у Климента, почти устраняется). Подобно тому, какъ существуетъ міръ духовный, душевный и матерьяльный, такъ и Священное Писаніе, это второе откровеніе, состоитъ изъ тѣхъ же трехъ частей. Этимъ дается надежный методъ эксегезѣ; она должна извлечь: 1) буквальный смыслъ, который является, однако, лишь оболочкой, 2) психически-моральный смыслъ, 3) духовный. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ лишь этотъ послѣдній долженъ приниматься въ соображеніе, а буквальный приходится даже отвергнуть, что побуждаетъ искать все большей и большей глубины. Эту библейскую алхимію Оригенъ развилъ до высшей степени виртуозности.

а) Богъ есть единство, противоположное множественности, причиной которой онъ является; онъ—абсолютно существующее и духовное и противоположенъ относительно существующему. Онъ отличенъ отъ множественности, но порядокъ, несамостоятельность и стремленія множественности свидѣтельствуютъ о немъ. Богъ, какъ абсолютная причина, обладающая сознаніемъ и волей, изображенъ Оригеномъ живѣе и, такъ сказать, болѣе лично, чѣмъ гностиками и неоплатониками. Но такъ какъ Богъ является всегда причиной, то онъ немыслимъ безъ откровенія. Творческая дѣятельность принадлежитъ къ его сущности, которая проявляется какъ разъ во множественности. Но такъ какъ всякое откровеніе по необходимости ограничено, то Оригенъ не допускаетъ неограниченнаго пониманія всевѣдѣнія и всемогущества; Богъ можетъ только то, чего онъ хочетъ; онъ не можетъ того, что заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, т. е. что можетъ стать не существующимъ (всѣ чудеса естественнаго происхожденія); онъ не можетъ даже дать твари абсолютной формы, такъ какъ понятіе твари исключаетъ собою понятіе бытія; онъ можетъ сдѣлать ее лишь относительно хорошей, такъ какъ идея никогда цѣликомъ не воплощается въ матеріи, которая дѣлаетъ ее видимой. Свобода также ставитъ божеству предѣлы, которые оно, однако, само себѣ создало. Такимъ образомъ, относительная точка зрѣнія примѣняется къ самому понятію божества. Богъ есть любовь и благость; правосудіе является одной изъ формъ проявленія благости.

Богъ всегда открывался, слѣдовательно, міръ вѣченъ, но не этотъ міръ, а міръ духовъ, съ которымъ Богъ связанъ Логосомъ, въ которомъ Богъ еще разъ воплощается, за исключеніемъ абсолютной апатіи. Логосъ—самъ Богъ и вмѣстѣ съ тѣмъ интегралъ и творецъ множественности (Филонъ), особая ипостась и самосознаніе божества и вмѣстѣ въ тѣмъ потенція міра. Логосъ—полное подобіе (aparallaktos eikôn) божества (homousios). Въ немъ нѣтъ ничего тѣлеснаго, поэтому онъ истинный богъ, но второй богъ (не удѣленное божество, и kata metusian, alla kat'usian theos). Онъ предвѣчно рожденъ изъ существа Отца; не было времени, когда бы онъ не существовалъ и въ силу божественной непреложной воли онъ постоянно исходитъ изъ его существа, какъ особая ипостась. Но именно вслѣдствіе того, что онъ является substantia substantialiter subsistens, какъ таковая онъ не agennêton; онъ является aitiaton, отецъ же prôton aition. Такимъ образомъ, онъ—первая переходная ступень отъ единства къ множественности; съ точки зрѣнія Бога—единосущное твореніе (ktisma homousion), съ нашей точки зрѣнія—открывшій себя единородный Богъ. Такимъ образомъ, только для насъ существуетъ единородность Отца и Сына; его неизмѣняемость также лишь относительна, такъ какъ она не основывается на тожественности съ Отцомъ. Вездѣ въ этихъ спекуляціяхъ рѣчь идетъ о Логосѣ-творцѣ, а не о Логосѣ-Спасителѣ. Святой Духъ, котораго навязывалъ символъ вѣры, представлялся также, какъ третья неизмѣняемая сущность божества, какъ третья ступень и ипостась (treis hypostaseis). Онъ получилъ бытіе черезъ Сына и относится къ нему такъ, какъ Сынъ къ Отцу. Кругъ его дѣйствія самый узкій, хотя—какъ это ни странно—самый важный. Отецъ является принципомъ бытія, Сынъ—разума, Духъ—святости. Эта трехстепенная Троица есть Троица откровенія, но именно вслѣдствіе этого она имманентна и постоянна, потому что Богъ немыслимъ безъ откровенія. Святой Духъ—переходная ступень къ массѣ духовъ и идей, созданныхъ Сыномъ и обнаруживающихъ его собственную полноту. Характернымъ признакомъ сотворенныхъ духовъ въ отличіе отъ Бога является ихъ постепенное совершенствованіе (прогрессъ, prokopê), т.-е. свобода (противоположность еретическому гнозису). Но свобода все-таки относительна, т.-е. они свободны въ предѣлахъ измѣряемаго времени; въ сущности же для созданнаго духа существуетъ непреложная необходимость достигнуть своей цѣли. Такимъ образомъ, свобода является sub specie aeternitatis необходимымъ развитіемъ. Исходя изъ свободы, Оригенъ пытался понять существующій міръ, такъ какъ къ духамъ принадлежитъ и человѣческій духъ; они всѣ

созданы отъ вѣчности (Богъ—вѣчный творецъ) и, слѣдовательно, по происхожденію они всѣ равны; но ихъ задачи и соотвѣтственно этому ихъ развитіе различны. Поскольку они—измѣняемые духи, они всѣ имѣютъ нѣкоторую степень тѣлесности. Уже самая сотворенность обусловливаетъ для ангеловъ и людей нѣкоторую матерьяльность. Оригенъ не разсуждалъ о томъ, какъ бы они могли развиваться, но лишь о томъ, какъ они развивались въ дѣйствительности.

b) Всѣ они должны достигнуть неизмѣняемой природы, чтобы дать мѣсто новымъ созданіямъ. Но они впадаютъ въ лѣность и непокорность (предвѣчное грѣхопаденіе). Для ихъ обузданія и очищенія созданъ видимый міръ; послѣдній является, слѣдовательно, мѣстомъ заключенія, и духи въ узахъ души заключаются въ различныя тѣла; наиболѣе грубыми обладаютъ діаволы, наиболѣе нѣжными ангелы, средними—люди, которымъ помогаютъ и угрожаютъ ангелы и демоны (заимствованіе народныхъ представленій). Жизнь является задачей, борьбой, допущенной и руководимой Богомъ, которая должна окончиться побѣдой надъ зломъ и его уничтоженіемъ. Какъ ни мрачно, почти по-буддистски, смотрѣлъ Оригенъ на міръ—въ душѣ онъ все-таки оптимистъ. Человѣкъ состоитъ изъ духа, души и тѣла (раздѣленіе духа и души заимствовано у Платона, такъ какъ духъ не можетъ быть источникомъ противныхъ божеству дѣйствій; въ опредѣленіи души столько же противорѣчій, какъ и въ опредѣленіи Логоса: она является охладѣвшимъ духомъ и одновременно съ этимъ она—не духъ; съ одной стороны, она должна объяснить фактъ грѣхопаденія, съ другой стороны, должно было быть сохранено понятіе разумной души въ ея совокупности). Борьба человѣка обусловливается стремленіемъ составныхъ его факторовъ достигнуть преобладанія. Грѣхъ замѣчается, съ одной стороны, въ условіяхъ земного существованія (въ сущности всѣ должны быть грѣшниками); съ другой стороны, онъ является продуктомъ свободы, и именно вслѣдствіе этого его можно побѣдить съ помощью Бога, безъ котораго невозможно ничто доброе.

c) Но мы должны сами себѣ помогать; Богъ помогаетъ какъ учитель, во-первыхъ, черезъ естественный законъ, потомъ черезъ Моисеевъ законъ, затѣмъ черезъ Евангеліе (каждому сообразно съ его особенностями и по мѣрѣ его способностей), достигшимъ же совершенства—черезъ вѣчное евангеліе, не содержащее ничего скрытаго и никакихъ символовъ. Откровеніе—разнообразная и постепенная помощь, приходящая къ стонущему творенію (признается даже значеніе Израиля, какъ народа). Но Логосъ долженъ былъ явиться самъ и помочь. Его дѣло было такъ же сложно, какъ сложна сама потребность: однимъ онъ долженъ былъ показать дѣйствительную побѣду надъ смертью и демонами, какъ «богочеловѣкъ», онъ долженъ былъ принести жертву, знаменующую искупленіе грѣха, долженъ былъ заплатить выкупъ, который положилъ конецъ царству діавола—однимъ словомъ, онъ долженъ былъ принести осязательное спасеніе, выражающееся въ опредѣленныхъ «фактахъ» (въ христіанской церкви на языческой почвѣ Оригенъ впервые вводитъ теорію примиренія и искупленія; но надо помнить, въ какое время онъ писалъ). Другимъ онъ, какъ божественный учитель и первосвященникъ, долженъ былъ открыть глубину познанія и дать этимъ новый жизненный принципъ, чтобы они участвовали въ его жизни и, соединяясь въ одно цѣлое съ его божественной сущностью, становились сами божественны. Возвращеніе къ Богу является цѣлью какъ здѣсь, такъ и тамъ,—тамъ черезъ факты, на которые обращается вѣра, здѣсь черезъ познаніе и любовь, которыя, идя дальше личности Распятаго, постигаютъ вѣчную сущность такъ, какъ постигаетъ ее самъ Логосъ. «Факты» не являются, такимъ образомъ, какъ у гностиковъ, лишь видимостью или безразличной основой истины, они—истина, но не вся истина. Такимъ образомъ, онъ примирилъ вѣру и религіозную философію. Онъ сумѣлъ оцѣнить космическое значеніе крестной смерти, дѣйствіе которой распространяется на всѣ души, но спекуляція, для которой не существуетъ исторіи, идетъ дальше этого событія.

Соотвѣтственно этому стройтся христологія; ея характерная черта—сложность: Спаситель является всѣмъ тѣмъ, чего христіане благочестиво ищутъ въ немъ. Для гностиковъ онъ — божественный принципъ, учитель, первородный сынъ, познаваемый божественный разумъ. Гностикъ не знаетъ никакой «христологіи»: съ Христа начинается полное воплощеніе Логоса въ человѣкѣ. Такимъ образомъ, здѣсь не представляетъ вопроса или проблемы ни божественность, ни человѣчество Христа. Но для христіанина, не достигшаго совершенства, Христосъ является богочеловѣкомъ, и на гностика налагается долгъ разрѣшить проблему, заключающуюся въ этомъ понятіи, и защитить рѣшеніе отъ заблужденій и справа, и слѣва (отъ докетизма и «эбіонитизма»). Логосъ могъ соединиться съ тѣломъ только при посредствѣ человѣческой души. Эта душа была не павшій, чистый духъ, ставшій душой, чтобы послужить дѣлу спасенія. Какъ чистая, она всегда была въ единеніи съ Логосомъ, а затѣмъ, благодаря своему нравственному достоинству, стала посредницей въ вочеловѣченіи Логоса (но тѣснѣйшее соединеніе совершилось только посредствомъ непрестаннаго волевого движенія съ обѣихъ сторонъ; слѣдовательно, нѣтъ смѣшенія). Логосъ остается неизмѣняемымъ; только душа испытываетъ голодъ и страданія, такъ какъ она истинно человѣчна, какъ и тѣло. Но такъ какъ оба они чисты, а матерія сама по себѣ совершенно безкачественна, то и тѣло фактически было совершенно инымъ, чѣмъ наше (еще больше докетизма у Климента). Тѣло могло въ каждый данный моментъ измѣниться такъ, какъ того требовали условія, чтобы производить на различныхъ людей наиболѣе сильное впечатлѣніе. Но Логосъ не былъ заключенъ въ тѣлѣ, онъ дѣйствовалъ повсюду, какъ и прежде, и соединялся со всѣми благочестивыми душами; правда, ни съ одной изъ нихъ не было такого тѣснаго соединенія, какъ съ душой Іисуса, а вслѣдствіе этого и съ его тѣломъ. Логосъ въ теченіе земной жизни постепенно освящалъ и обожествлялъ душу, а она—тѣло. Функціи и свойства вочеловѣчившагося Логоса представляютъ лѣстницу, познанія которой постепенно достигаетъ вѣрующій. Соединеніе (koinônia, henôsis, anakrasis), было такимъ тѣснымъ, что Священное Писаніе перемѣшиваетъ свойства. Въ концѣ концовъ Іисусъ становится духомъ, сливается съ божествомъ, отожествляется съ Логосомъ. Но въ сущности это единеніе этическое и не исключительное. Здѣсь съ извѣстными ограниченіями соединены всѣ ереси (Іисусъ — небесный человѣкъ, но всѣ люди небесны; адопціанистическая христологія—но Логоса она не касается; двойственность Логоса; гностическое раздѣленіе Іисуса и Христа; монофизитское сліяніе; докетизмъ), исключенъ только модализмъ. Важно, что въ научной христологіи оставлено столько мѣста человѣческой природѣ: принята идея вочеловѣченія.

Уже этимъ всѣмъ намѣчается путь спасенія: къ нему ведутъ свобода и вѣра; подобно тому, какъ въ Христѣ человѣческая душа постепенно соединилась съ Логосомъ, такъ и человѣкъ получаетъ благодать, по мѣрѣ своего совершенствованія (неоплатоническій постепенный ростъ познанія, начиная съ низшей науки и чувственныхъ предметовъ; но устраняются экстазъ и видѣніе; мало таинственнаго). Повсюду необходимо взаимодѣйствіе свободы и озаренія свыше, и церковная вѣра остается исходной точкой и для «теоретической жизни», пока она не превратится въ радостное аскетическое созерцаніе (дѣвственность, уединеніе: Оригенъ является отцомъ монашества среди богослововъ), при которомъ Логосъ является другомъ и женихомъ души (Коммент. къ Пѣснѣ Пѣсней), обожествленной и привязывающейся въ своей любви къ божеству. Возрожденіе Оригенъ признаетъ лишь какъ процессъ; но и у него и у Климента (см. въ особенности Paedag. I, 6) въ толкованіяхъ Новаго Завѣта встрѣчаются разсужденія (Богъ, какъ любовь, какъ отецъ, возрожденіе, усыновленіе), свободныя отъ рамокъ системы и схватывающія самую сущность евангельской проповѣди. Таинствъ въ высшемъ смыслѣ не существуетъ, но символическія таинства, сопровождающія сообщеніе благодати, не маловажны, но, напротивъ, имѣютъ очень большое значеніе (in Matth. ser. 85). Всю систему многочисленныхъ посредниковъ

и ходатаевъ (ангеловъ, мучениковъ, живыхъ святыхъ) лишь Оригенъ окончательно привелъ въ дѣйствіе и предписалъ ихъ призываніе въ молитвѣ; онъ можетъ считаться среди богослововъ отцомъ религіи второго порядка (относительно молитвы Христу Оригенъ почти не высказывается, см. его сочиненіе de orat.). По отношенію къ церкви онъ различалъ истинную церковь (Kyriôs ekklêsia) и видимую (ср. Августина). Онъ не былъ сторонникомъ послѣдней и не могъ имъ быть послѣ своего личнаго опыта и по своему религіозному идеализму. У него было много столкновеній съ іерархіей, и онъ зналъ другихъ лучшихъ священниковъ, чѣмъ посвященные церковью. Но онъ сознавалъ необходимость видимыхъ церквей и утѣшался тѣмъ, что церкви въ Коринѳѣ или Аѳинахъ все же лучше тамошнихъ городскихъ общинъ, такъ какъ нравственнѣе и т. д. ихъ.

Согласно Оригену, всѣ духи будутъ въ концѣ концовъ спасены и очищены, сохранивъ свою индивидуальную жизнь (возстановленіе, apokatastasis), чтобы уступить мѣсто новой міровой эпохѣ. Всѣ чувственно-эсхатологическія ожиданія онъ устраняетъ. Оригенъ примкнулъ къ ученію о «воскресеніи плоти» (символъ вѣры), но истолковалъ его такъ, что воскреснетъ духовное тѣло, которое будетъ лишено всѣхъ свойствъ матерьяльнаго тѣла, всѣхъ его членовъ и чувственныхъ функцій и будетъ свѣтиться, какъ ангелы и звѣзды. Души усопшихъ сейчасъ же идутъ въ рай (нѣтъ сна души); еще не очистившіяся души—въ состояніе очищенія (чистилище), гдѣ онѣ будутъ подвергаться дальнѣйшему очищенію (мученія совѣсти представляютъ адъ). Только постольку принимаетъ Оригенъ церковное ученіе объ осужденіи; въ концѣ концовъ всѣ духи, даже демоны, очистятся и вернутся къ Богу. Но это — эзотерическое ученіе, «простому человѣку достаточно знать, что грѣшникъ карается».

Эта система побѣдила еретически-гностическія и впослѣдствіи стала господствующей въ церковной теологіи на востокѣ, правда, подвергнувшись большимъ ограниченіямъ. Церковь не могла навсегда согласиться со всѣмъ ученіемъ Оригена и остановиться на его рѣзкомъ раздѣленіи вѣры и науки о вѣрѣ. Она должна была попытаться все таки сблизить одно съ другимъ и поставить ихъ на одну плоскость (подобно Иринею).

ГЛАВА VII.

Окончательный успѣхъ теологической спекуляціи въ области символа вѣры, или болѣе точное опредѣленіе нормы церковнаго ученія черезъ принятіе христологіи, покоящейся на ученіи о Логосѣ.

Источники: Матеріалъ почерпается изъ всей литературы отъ Иринея до Аѳанасія. — A. Harnack, «Monarchianismus» въ Real-Encyclopädie, 3-е изд.—F. Loofs, «Christologie», тамъ же.—J. Langen, «Geschichte der römischen Kirche», т. I, 1881.

Только христологія, принявшая ученіе о Логосѣ, примиряла вѣру съ наукой того времени, соотвѣтствовала формулѣ, что Богъ сталъ человѣкомъ для того, чтобы мы стали богами, и такимъ образомъ поддерживала христіанство какъ извнѣ, такъ и изнутри. Но около 190 г. (и даже позднѣе) она не была еще распространена во всѣхъ общинахъ, напротивъ того, была частью неизвѣстна, частью вызывала страхъ, какъ еретически-гностическая (уничтоженіе божіей монархіи, или, съ другой стороны, божественности Христа; Тертулліанъ, adv. Prax. 3; подобнымъ же образомъ выражались Ипполитъ и Оригенъ). Христологія, опирающаяся на ученіе о Логосѣ, утвердилась въ церковной вѣрѣ — и притомъ, какъ основной элементъ — лишь послѣ жестокой борьбы, продолжавшейся цѣлое столѣтіе (приблизительно около 300 года). Это было превращеніемъ вѣры въ вѣроученіе съ греческо-философскимъ отпечаткомъ; она отодвинула на задній планъ, даже совсѣмъ вытѣс-

нила старыя эсхатологическія представленія. За историческимъ Христомъ она поставила понятіе Христа, принципъ, и превратила историческаго Христа въ «явленіе»; она указывала христіанамъ вмѣсто личности и нравственности на «естества» и природныя величины; она направила вѣру христіанъ къ созерцанію идей и тезисовъ ученія и подготовила этимъ почву, съ одной стороны, монашеству, съ другой — опекѣ надъ несовершенными христіанами, мірянами, занятыми житейскими дѣлами; она легитимировала сотню вопросовъ метафизики, космологіи и свѣтской науки, сдѣлавъ ихъ церковными, и требовала при потерѣ святости опредѣленнаго отвѣта; она привела къ тому, что вмѣсто вѣры проповѣдовалась вѣра въ вѣру, и сузила религію, внѣшнимъ образомъ расширяя ее. Но, заключивъ союзъ съ свѣтской наукой, она сдѣлала христіанство мірской, правда, вмѣстѣ съ тѣмъ и міровой религіей и подготовила актъ Константина.

Церковныя направленія, боровшіяся съ философскимъ христіанствомъ и съ новой философской христологіей, называются монархіанскими (впервые далъ имъ это имя Тертулліанъ). Названіе это выбрано неудачно, такъ какъ многіе монархіане признавали вторую ипостась, но не пользовались ею для христологіи. Среди монархіанъ можно различать два направленія (см. «Древнія христологіи», кн. I, гл. 3, 6.): адоптіанистическое, признававшее божественность Христа нѣкоторой силой и исходившее изъ его обожествленной человѣческой личности, и модалистическое, считавшее Христа проявленіемъ Бога-Отца. Оба эти направленія боролись съ христологіей, заключающей ученіе о Логосѣ, какъ съ «гностицизмомъ», первое—явно въ интересахъ историческаго (синоптическаго) образа Христа, послѣднее—въ интересахъ монархіи и божественности Христа. Оба направленія, частью сливаясь другъ съ другомъ, являются каѳолическими, такъ какъ остаются на почвѣ символа вѣры (не «эбіонистическими» или гностическими); но послѣ того, какъ Новый Завѣтъ, какъ таковой, получилъ право гражданства, ихъ борьба стала безплодной; такъ какъ, хотя въ Новомъ Завѣтѣ и находились мѣста, подтверждавшія ихъ положенія, преобладали все-таки такія, которыя содержали—по крайней мѣрѣ, по толкованію того времени—предсуществованіе Христа, какъ особой ипостаси, и казалось совершенно очевиднымъ, что болѣе «низкія» выраженія надо толковать согласно болѣе «возвышеннымъ» (духовнымъ), синоптиковъ—согласно Іоанну. Вѣроятно, во всѣхъ церквахъ шли «монархіанскіе» споры, но мы знаемъ ихъ только отчасти.

§ 25. Исключеніе динамистическаго монархіанства или адоптіанизма.

a) «Алогіане» въ Малой Азіи (насмѣшливое прозвище, источники: Ириней, III, 11, 9; Ипполитъ, въ эксцерптѣ у Епифанія, h. 51) были ярыми противниками гностицизма и вмѣстѣ съ тѣмъ партіей радикальной антимонтанистической оппозиціи, отвергавшей въ церкви всякое пророчество; они выступили еще въ то время, когда не существовало Новаго Завѣта. Они критиковали книги Іоанна съ исторической точки зрѣнія и отвергли ихъ вслѣдствіе обѣщанія Параклита и апокалиптики; вмѣстѣ съ тѣмъ на основаніи синоптиковъ они признали историческое повѣствованіе Іоаннова евангелія неточнымъ. Они порицали въ этомъ евангеліи также «докетизмъ» и ученіе о Логосѣ и заключили, что эти ложныя писанія принадлежатъ Керинѳу (Керинѳъ былъ не іудео-христіанскимъ гностикомъ, какъ можно заключить изъ свидѣтельства Епифанія, но христіаниномъ языческаго происхожденія, какъ показываютъ болѣе древніе источники). Ихъ собственная христологія основывалась на синоптикахъ: достоинство Іисуса обусловливается его чудеснымъ рожденіемъ, сошествіемъ на него Духа, его успѣхомъ и прославленіемъ черезъ воскресеніе.

b) То же можно сказать о римско-адоптіанской партіи ѳеодотіанъ, которые находились въ явной связи съ «алогіанами» (кожевенникъ Ѳеодотъ и его партія, Ѳеодотъ-мѣняла, артемониты). Около 185 г. они основались въ Римѣ (старшій Ѳеодотъ

происходилъ изъ Византіи и былъ исключительно образованнымъ человѣкомъ); но уже римскій епископъ Викторъ (около 195 г.) отлучилъ Ѳеодота отъ церкви за то, что онъ считалъ Христа простымъ человѣкомъ (psilos anthrôpos—первый случай, чтобы христіанинъ, стоящій на почвѣ символа вѣры, былъ признанъ лжеучителемъ). Ѳеодотъ училъ о Христѣ такъ же, какъ «алогіане» (prokopê чудесно рожденнаго, получившаго черезъ крещеніе новыя силы, человѣка Іисуса до прославленія черезъ воскресеніе; подчеркиваніе его нравственной жизни), но признавалъ уже Іоанново евангеліе священнымъ писаніемъ, пользуясь свидѣтельствами Писанія по такому же трезвому критическому методу, какъ и они (Второз. 18, 15. Іерем. 17, 9. Ис. 53, 2 и сл. Матѳ. 12, 31. Лук. 1, 35. Іоан. 8, 40. Дѣян. 2, 22. I Тим. 2, 5). При самомъ значительномъ изъ его учениковъ, Ѳеодотѣ-мѣнялѣ, адоптіане, усердно занимаясь критикой священнаго текста, эмпирическими науками и естествознаніемъ (не Платономъ), представляли особую школу рядомъ съ церковью (см. описаніе Евсевія, h. e. V, 28). Ихъ попытка создать церковь (епископъ Наталій) скоро рухнула (при епископѣ Зефиринѣ); они остались офицерами, повидимому, немногочисленной, постоянно тающей арміи. Изъ ихъ положенія, что Святой Духъ, ипостась котораго (какъ вѣчнаго Сына Божія, см. Ерму, христологіи котораго они слѣдовали) они признавали выше Іисуса, такъ какъ послѣдній—лишь усыновленный Богъ, ихъ противники сдѣлали очень серьезную ересь. Такъ какъ они относили пра-образы Ветхаго Завѣта къ этому вѣчному Сыну Божію и считали Мелхиседека однимъ изъ его воплощеній, то ихъ называли мелхиседекіанами, поклоняющимися Мелхиседеку. Изъ ихъ ученыхъ работъ до насъ ничего не дошло. Ипполитъ сообщаетъ, что нѣкоторые изъ нихъ не признавали Христа Богомъ и послѣ воскресенія, другіе же допускали theopoiêsis. Во время этихъ споровъ обнаружилось, что церковь не можетъ противостоять союзу своихъ противниковъ съ наукой Аристотеля, Евклида и Галена, а потому нуждается въ союзѣ съ Платономъ, и что старая христологія Ермы—на которую справедливо ссылались адоптіане, объявляя христологію, содержащую ученіе о Логосѣ, нововведеніемъ—уже стала неудовлетворительной. Черезъ нѣсколько десятилѣтій въ лицѣ Артемона въ Римѣ выступилъ новый видный адоптіанскій учитель, о которомъ, однако, мало извѣстно. Онъ также отрицалъ для Христа опредѣленіе «Бога», но не былъ, повидимому, во всемъ согласенъ съ Ѳеодотомъ. Къ 250 году адоптіанизмъ въ Римѣ потерялъ вліяніе (Кипріанъ молчитъ о немъ, однако, см. Новатіана, de trinit.); но въ западныхъ общинахъ еще нѣкоторое время сохранились формулы, подобныя «Spiritus Sanctus=Dei filius, caro=Jesus, spiritus Sanctus=Christus, spiritus carni mixtus=Jesus Christus» (главнымъ образомъ, благодаря чтенію пользовавшагося большимъ почетомъ Ермы), и интересно, что еще Августинъ, незадолго до своего обращенія, считалъ адоптіанскую христологію каѳолической. Такимъ образомъ, ортодоксальныя христологическія формулы еще въ IV вѣкѣ были мало извѣстны на западѣ міряпамъ.

c) Сочиненія Оригена показываютъ, что адоптіане существовали и на в о с т о к ѣ. Оригенъ относился къ нимъ, какъ къ заблуждающимся, простодушнымъ братьямъ-христіанамъ, нуждающимся въ дружескомъ наставленіи, онъ и самъ въ своей сложной христологіи пользовался адоптіанскими воззрѣніями (вслѣдствіе чего его впослѣдствіи несправедливо сопоставляли съ адоптіанами, отъ чего защищаетъ его Памфилъ). Онъ убѣдилъ въ истинѣ христологіи, примыкающей къ ученію о Логосѣ, монархіанца Берилла изъ Бостры, пріобрѣвшаго многихъ сторонниковъ въ Аравіи и Сиріи [1]) (Евсевій, VI, 33).

Тѣ египетскіе хиліасты, съ которыми боролся Діонисій Александрійскій и которымъ онъ считалъ необходимымъ давать наставленія «о славномъ и истинно боговдохновенномъ откровеніи Господа нашего», повидимому, тоже имѣли динамистическія представленія. Но

[1]) «Арабское» ученіе о временномъ снѣ души (Евсевій, h. e. VI, 37) является также антиплатоновскимъ и антиметафизическимъ.

сильное адопціанское движеніе поднялъ на Востокѣ только Павелъ изъ Самосаты, митрополитъ Антіохійскій (Евсев., VII, 27—30; Routh, «Rel. Sacr.» III; P. Pape, «Die Synoden von Antiochien», 264—269, 1903), національно-сирійскій епископъ, выступившій противъ грековъ съ ихъ наукой и римлянъ съ ихъ церковью. Тотъ фактъ, что два большихъ восточныхъ собора въ Антіохіи, созванныхъ противъ него, не привели ни къ какимъ результатамъ и что онъ былъ осужденъ и смѣщенъ лишь на третьемъ (вѣроятно въ 268 г.), доказываетъ, какъ мало еще укрѣпилась на востокѣ александрійская догматика. Павелъ былъ ученымъ богословомъ (не похожимъ на священнослужителя, гордымъ, хитрымъ софистомъ, противники называютъ его свѣтскимъ человѣкомъ), желавшимъ сломить могущество греческой (платоновской) философіи въ церкви и утвердить старое ученіе. Онъ представлялся впослѣдствіи церкви закоренѣлымъ еретикомъ, іудеемъ, эбіонитомъ, несторіаниномъ, монофелитомъ и т. д. Его взглядъ былъ слѣдующій: Бога надо представлять себѣ просто единоличнымъ (hen prosôpon). Въ Богѣ можно, правда, различать Логосъ (Сына) или Софію (Духа)—ихъ впрочемъ можно и отожествить между собою, но они—свойства. Богъ искони порождаетъ изъ себя Логоса, и потому можно назвать его сыномъ, но онъ остается безличной силой. Онъ дѣйствовалъ черезъ Моисея и пророковъ и особенно черезъ рожденнаго Дѣвою Сына Давидова. Спаситель былъ «земнымъ» человѣкомъ, но въ него вселился свыше Логосъ (вселеніе посредствомъ дѣйствующаго извнѣ вдохновенія, такъ что Логосъ сталъ «внутреннимъ человѣкомъ» Спасителя). Создавшееся такимъ образомъ единство является synapheia kata mathêsin kai metousian, syneleusis (не usia usiomenê en sômati); Логосъ обиталъ въ Іисусѣ не usiôdôs, но kata poiotêta; поэтому его всегда надо отличать отъ него, какъ величайшаго. Спаситель былъ человѣкомъ, проникнутымъ Логосомъ; но онъ обладалъ совершенно исключительной божественной благодатью, и его положеніе было исключительнымъ. Тому, что было ему дано, соотвѣтствуетъ и его жизнь. Между двумя личностями—слѣдовательно, и между Христомъ и Богомъ—возможно только единство мыслей и воли. Такое единство достигается лишь любовью, и только то, что вытекаетъ изъ любви, имѣетъ цѣну; достигнутое «природой» безразлично. Іисусъ уподобился Богу и сталъ съ нимъ единымъ, благодаря низмѣнности своей любви и воли, не только самъ оставаясь безгрѣшнымъ, но побѣдивъ въ борьбѣ и трудахъ также и грѣхи предковъ. По мѣрѣ того, какъ онъ преуспѣвалъ и продолжалъ дѣланіе добра, отецъ давалъ ему власть и силу творить чудеса, въ которыхъ Іисусъ всегда проявлялъ согласіе своей воли съ божественной. Такимъ образомъ, онъ сталъ Спасителемъ и достигъ вѣчнаго единства съ Богомъ, такъ какъ его любовь не можетъ прекратиться. Въ награду за свою любовь онъ получилъ имя выше всѣхъ именъ, право судить и божеское достоинство, такъ что можно называть его «Богомъ, рожденнымъ Дѣвой», какимъ онъ всегда былъ по Божьему предопредѣленію и предвѣщенію; онъ сталъ Богомъ по благодати и по своимъ дѣламъ; стадіями и здѣсь были рожденіе, крещеніе, воскресеніе. Эту евангельскую христологію, единственную, въ которой вполнѣ сознательно устраняется религіозное ученіе о естествахъ, Павелъ обосновывалъ Писаніемъ и усердно опровергалъ противниковъ, именно, «старыхъ толкователей», александрійцевъ. Онъ упразднилъ всѣ церковныя пѣснопѣнія, въ которыхъ содержалось ученіе о божественной сущности Христа; онъ не хотѣлъ ничего знать о «сущностяхъ» и основывался только на живой личности. Его ученіе считалось образованными греческими епископами въ высшей степени еретическимъ: онъ выдалъ «тайну». Въ исповѣданіи шести епископовъ, составленномъ противъ него, физическое ученіе о Логосѣ подробно развито, какъ важная составная часть апостольскаго и каѳолическаго церковнаго вѣроученія. На соборѣ было рѣшительно отвергнуто слово «единосущный», вѣроятно, вслѣдствіе того, что Павелъ примѣнялъ его къ Логосу, опредѣляя имъ Бога вмѣстѣ съ Логосомъ, какъ одно лицо. Смѣщеніемъ и отлученіемъ Павла (227 г.) было рѣшено, что ни одинъ каѳолическій христіанинъ не долженъ сомнѣваться въ божественной природѣ Спа-

сителя. Но ученіе Павла не умерло въ Антіохіи, не оставивъ по себѣ слѣда. Лукіанъ и его знаменитая школа ученыхъ, колыбель аріанства, вдохновлялась духомъ Павла. Но въ аріанствѣ это ученіе было искажено комбинаціей съ ипостазированнымъ «Логосомъ-твореніемъ». Напротивъ того, Фотинъ и великіе антіохійцы — хотя послѣдніе и признавали Никейскій соборъ — почерпнули лучшее, что заключало въ себѣ ихъ ученіе, отъ Павла: такъ называемое несторіанство коренится въ Павловомъ ученіи (поскольку оно могло еще существовать послѣ Никейскаго собора), и въ его лицѣ Павелъ вторично былъ осужденъ.

Какъ долго держались въ отдаленныхъ восточныхъ общинахъ адоптіанскіе взгляды, показываютъ «Дѣянія Архелая», написанныя въ началѣ IV вѣка. То, что ихъ авторъ, бывшій духовнымъ лицомъ, говоритъ о Христѣ, очень близко къ ученію Павла. Но въ большихъ христіанскихъ центрахъ адоптіанизмъ былъ совершенно сломленъ къ 270 году.

§ 26. Исключеніе модалистическаго монархіанства.

Опаснѣйшимъ врагомъ христологіи, содержащей ученіе о Логосѣ, между 180 и 300 годами былъ не адоптіанизмъ, а модализмъ,—ученіе, по которому самъ Богъ воплотился въ Христѣ и послѣдній является самъ воплощеннымъ Богомъ, который единъ. Противъ этого воззрѣнія настойчиво боролись Тертулліанъ, Оригенъ, Новатіанъ и особенно Ипполитъ (Тертулліанъ впервые называетъ ихъ «патрипассіанами», на востокѣ впослѣдствіи наиболѣе употребительно выраженіе «савелліане»). Ипполитъ говоритъ, что въ его время этотъ вопросъ волновалъ всю церковь (Philos. IX, 6), а Тертулліанъ и Оригенъ сообщаютъ, что большинство христіанъ придерживается монархіанскихъ воззрѣній. Въ Римѣ начиная съ Виктора до Каликста, модализмъ былъ оффиціальнымъ ученіемъ; половина монтанистовъ держалась модализма; маркіонистическая церковь также склонялась къ этому мнѣнію, и въ каѳолической церкви издавна употреблялись многія формулы, благопріятныя для этого образа мыслей, который дѣйствительно наиболѣе соотвѣтствовалъ простой, не разсуждающей вѣрѣ («Христосъ—мой Богъ»). Но исключительное модалистическое у ч е н і е развилось лишь въ противовѣсъ гностицизму и христологіи, примкнувшей къ ученію о Логосѣ, 1) чтобы устранить двоебожіе, 2) чтобы утвердить полную божественность Христа, 3) чтобы уничтожить всякую связь съ гностицизмомъ. Лишь тогда стали пытаться обосновать эту вѣру экзегетически, какъ у ч е н і е. За нее выступили ученые богословы. Однако, этому религіозному представленію болѣе, чѣмъ какому либо другому, должно было повредить соприкосновеніе съ мышленіемъ и наукой; оно было для него началомъ конца; но борьба со смертью продолжалась долго. На помощь была призвана с т о и ч е с к а я философія съ ея пантеизмомъ и ея діалектическими формулами (адоптіане опирались отчасти на Аристотеля, см. выше). Такимъ образомъ, здѣсь проявляется одна сторона этого спора, которая сближаетъ его со споромъ платониковъ съ чистыми стоиками о понятіи божества (является-ли богъ-логосъ высшимъ богомъ, или за нимъ скрывается безстрастное существо, какъ высшій и истинный богъ). Древнѣйшіе представители модализма обнаруживали вмѣстѣ съ тѣмъ явный интересъ къ библіи.

а) М а л а я А з і я и Римъ были и въ данномъ случаѣ главной ареной спора. Тамъ училъ Ноэтъ, здѣсь его ученикъ Эпигонъ (около 200 г.), склонившій на свою сторону Клеомена, а затѣмъ Савеллія. Противъ нихъ выступилъ Ипполитъ; но римскіе епископы (въ особенности Зефиринъ) покровительствовали этой школѣ. Каликстъ (217—222), бывшій съ самаго начала модалистомъ, старался удовлетворить всѣ партіи примиряющей формулой и вслѣдствіе этого былъ принужденъ отлучить какъ Ипполита (анти-епископа), такъ и Савеллія. Его формула, повидимому, дѣйствительно успокоила большинство. Какъ неполно извѣстны намъ частности, показываетъ то обстоятельство, что Ипполитъ умалчиваетъ о модалистѣ Праксеѣ въ Римѣ (см. Тертулліана). Послѣдній пришелъ въ Римъ,

вѣроятно, раньше Эпигона (можетъ быть, уже при Элевѳерѣ), но тогда не возбудилъ спора. Такъ какъ онъ побывалъ также въ Карѳагенѣ и былъ рѣшительнымъ антимонтанистомъ, то Тертулліанъ пользуется его именемъ, нападая на римскій модализмъ вообще (около 210 года). Очевидно, что Викторъ, отлучивъ Ѳеодота, сдѣлалъ это не въ интересахъ христологіи, основанной на ученіи о Логосѣ, а въ интересахъ модализма. Тѣмъ не менѣе надо имѣть въ виду, что оба монархіанскихъ направленія ближе другъ къ другу, чѣмъ каждое изъ нихъ къ каѳолической христологіи. Оба они защищали библейскій взглядъ на Іисуса Христа противъ естественно-историческаго и часто сливались одно съ другимъ (относительно Берилла можно сомнѣваться, былъ ли онъ адоптіанистомъ или модалистомъ; въ сочиненіяхъ Оригена многія мѣста оставляютъ сомнѣніе, съ какой партіей онъ борется; примирительная формула Каликста также). Самую простую форму модализма представляетъ ученіе Ноэта (см. Ипполита): Христосъ самъ Отецъ, родившійся и умершій. Если онъ не Отецъ, то онъ не Богъ. Рядомъ съ защитой монотеизма (противники называются двоебожниками) стоитъ защита полной божественности Христа (Hippol. c. Noët c. 1, 2). Доказательствами изъ Священнаго Писанія были: Исх. 3, 6; 20, 2 и сл.; Ис. 44, 6; 45, 5; 14; Вар. 3, 36; Іоан. 10, 30; 14, 8 и сл.; Римл. 9, 5; Іоанново евангеліе признается; но «Іоаннъ называетъ Христа Логосомъ, однако, это лишь иносказательное выраженіе». Понятіе Логоса рѣшительно устраняется. Понятіе Бога развивается (у Клеомена) спекулятивно (стоически) посредствомъ мысли, что Богъ невидимъ, когда Онъ этого хочетъ и видимъ, когда онъ допускаетъ себя видѣть, непостижимъ, когда не хочетъ быть постигаемъ, и постижимъ, когда дозволяетъ постичь себя, не рожденъ и рожденъ, безсмертенъ и смертенъ (старыя церковныя формулы, оправдываемыя стоическимъ понятіемъ божества). Отецъ, поскольку онъ захотѣлъ быть рожденъ, является Сыномъ; слѣдовательно, они различаются только номинально; но различіе основывается также на Священномъ Писаніи. Для доказательства тожественности они ссылались также на ветхозавѣтные пра-образы. Доказать, чтобы они по примѣру стоиковъ примѣняли къ самому божеству моментъ конечности, нельзя. Это старый наивный модализмъ, превращенный здѣсь въ теорію (между прочимъ, надо замѣтить, что всѣ не философскіе древне-христіанскіе писатели признавали только одно рожденіе Сына, именно рожденіе отъ Дѣвы). Эта теорія разрушается тѣмъ, что въ Евангеліи несомнѣнно предполагаются два лица (Отецъ и Сынъ). Однако модалисты категорически не заявляли, что страдалъ Отецъ; они говорили, что страдавшій Сынъ тожественъ съ Отцомъ (епископъ Зефиринъ у Ипполита, Philos. IX, 11). Ученіе Праксея и формула Каликста болѣе сложны; они представляютъ затрудненія: «Логосъ» не является сущностью, а ничѣмъ инымъ, какъ звукомъ и словомъ. Праксей, подобно Ноэту, имѣющій тенденцію искать доказательствъ въ Священномъ Писаніи, уже болѣе раздѣляетъ Отца и Сына: Богъ, принявъ плоть, сталъ Сыномъ; плоть дѣлаетъ Отца Сыномъ, т.-е. въ личности Спасителя плоть (человѣкъ, Іисусъ) является Сыномъ, духъ (Богъ, Христосъ) Отцомъ (ссылка на Лук. I, 35). Рожденное есть Сынъ; духъ (Богъ) не могъ страдать; но поскольку, онъ вошелъ въ плоть, онъ страдалъ вмѣстѣ съ нею («Отецъ страдалъ вмѣстѣ съ Сыномъ»). Если различіе между плотью (Сыномъ) и духомъ (Отцомъ) строго проводится, модализмъ сливается съ адоптіанизмомъ. Это отчасти произошло у Каликста, который включилъ въ свою примиряющую формулу Логоса (по какъ опредѣленіе также и Отца) и адоптіанскій элементъ (какъ правильно замѣтилъ Ипполитъ), но фактически онъ этимъ превратилъ вѣру римской общины въ христологію, опирающуюся на ученіе о Логосѣ, и въ ученіе о физическомъ обожествленіи, отлучивъ своего стараго друга Савеллія. Но носящій гностическій отпечатокъ субординаціанизмъ Тертулліана и Ипполита никогда не могъ утвердиться въ Римѣ. (Формула Каликста у Ипполита, Philos. IX, 12). Очевидно, что ученый и имѣвшій большое вліяніе Новатіанъ (de trinit.) много способствовалъ тому, чтобы западъ примирился, на-

конецъ, съ христологіей, принявшей ученіе о Логосѣ. Въ 260 году римскій епископъ Діонисій пишетъ: «Савеллій богохульствуетъ, говоря, что самъ Сынъ есть Отецъ». Кипріанъ называетъ патрипассіанизмъ еретической заразой, подобно маркіонитизму, и для устраненія его въ производную редакцію римскаго символа (аквилейскую) проникло добавленіе: «вѣрую въ Бога-Отца, всемогущаго, невидимаго и не страдавшаго». Однако, эта философская христологія никогда не нашла на западѣ благопріятной почвы: ее признавали, но гораздо тверже держались положенія—которымъ дѣйствительно интересовались— что Христосъ есть истинный Богъ, и существуетъ только одинъ Богъ. Такой образъ дѣйствій запада имѣлъ рѣшающее значеніе для аріанскего спора. Никейское ученіе, не какъ философская спекуляція, а какъ согласная съ символомъ непричастная къ наукѣ вѣра, было также достояніемъ западной церкви въ III вѣкѣ, какъ и халкедонское ученіе. Наряду съ этимъ многіе западные учители, не бывшіе подъ вліяніемъ Платона и Востока, въ III и IV вѣкѣ спокойно продолжали употреблять модалистическія формулы, главнымъ образомъ, Коммодіанъ. Западное богословіе до Августина представляетъ собою вообще смѣсь цицероновской морали, грубой древне-христіанской эсхатологіи, наивной христологіи съ болѣе или менѣе скрытымъ модализмомъ (единый Богъ въ строгомъ смыслѣ слова, Христосъ—Богъ и человѣкъ) и практической церковной политики (институтъ покаянія), которая совершенно чужда востоку (Арновій, Лактанцій, Коммодіанъ). Они не мистики, частью даже враги неоплатонизма. Что восточныя спекуляціи были имъ не подъ силу, показываютъ неудачныя попытки Иларія и варварское богословіе Люцифера. Легко понять, что на западѣ модализмъ какъ секта держался не такъ долго, какъ на востокѣ; онъ нашелъ гибель въ самомъ господствующемъ ученіи, даже тамъ, гдѣ Логосъ былъ принятъ.

b) Свидѣтельства о древнемъ модализмѣ на Востокѣ очень запутаны, такъ какъ впослѣдствіи всѣ, отрицающіе вѣчную и неизмѣнную ипостась Сына Божія, называются «савелліанами» (напр., ученіе Маркелла). Кромѣ того, восточная спекуляція въ III вѣкѣ воспользовалась модалистическими положеніями и развивала ихъ на всевозможные лады, а наши источники (Епифаній, Аѳанасій и т. д.) прибавили къ этому, вѣроятно, еще новыя формы. Подобно тому, какъ нельзя написать исторіи христологіи, примкнувшей къ ученію о Логосѣ, на Востокѣ отъ Оригена до Аѳанасія—источники пропали—такъ нельзя написать и исторіи модализма. Достовѣрно извѣстно, что борьба на Востокѣ началась позже, но была болѣе жестокой и продолжительной, чѣмъ на Западѣ, и направила развитіе оригеновской христологіи въ противоположную сторону, слѣдовательно, къ аріанству. Первое крупное движеніе произошло въ Пентаполисѣ, послѣ борьбы Оригена съ «простодушными» модалистами, какъ братьями-христіанами, и его жестокихъ упрековъ епископамъ, сдѣлавшимъ различіе между Отцомъ и Сыномъ только номинальнымъ (осужденіе Оригена въ Римѣ Понтіаномъ, можетъ быть, обусловливалось также и его христологіей). Возможно, что Савеллій къ концу жизни пришелъ (снова?) изъ Рима въ Пентаполисъ. Онъ уже умеръ, когда Діонисій Александрійскій началъ борьбу съ тамошнимъ савелліанизмомъ. Послѣдній отличается отъ Ноэтовскаго болѣе тщательнымъ богословскимъ изложеніемъ и включеніемъ Святого Духа: одно лицо носитъ три имени (Отецъ, Сынъ и Духъ), иначе устанавливался бы политеизмъ; три имени являются, вмѣстѣ съ тѣмъ, тремя видами дѣятельности (energeiai). Это единое лицо надо называть «Сыноотцемъ» (hyiopatôr)—опредѣленіе самого существа Божія. Но оно не является одновременно Отцомъ и Сыномъ, но въ трехъ слѣдующихъ одна за другой и смѣняющихъ одна другую энергіяхъ (prosôpa) оно дѣйствуетъ, какъ творецъ и законодатель, какъ спаситель, какъ дающій жизнь (этимъ ученіемъ понятіе «prosôpon», «лицо», было на востокѣ дискредитировано). Удалось ли Савеллію провести идею строгаго преемства, мы не знаемъ. Можетъ быть, онъ все-таки допустилъ непрерывность дѣятельности Отца (савелліане ссылались на

ветхозавѣтныя книги, но также на египетское евангеліе и на другіе апокрифы — доказательство того, что каѳолическій канонъ не утвердился еще въ Пентаполисѣ). Этотъ модализмъ отличается отъ древнѣйшаго не болѣе сильной пантеистической окраской и не новымъ ученіемъ о Троицѣ (и то и другое присоединилось лишь позднѣе, въ IV вѣкѣ, если не внесено тѣми авторами, которые являются нашими источниками), но попыткой указать преемство лицъ, разсужденіемъ о Св. Духѣ (см. выше) и формальнымъ уравненіемъ лица Отца съ другими двумя лицами, которое, однако, требовало допустить существованіе за этими тремя лицами монады—Логоса (расширеніе и сокращеніе), которая никогда сама не проявляется, но познается только изъ дѣйствій (съ этимъ воззрѣніемъ согласился Шлейермахеръ, Theol. Zeitschr., 1822, Heft 3). Космологія введена Савелліемъ, какъ параллель къ сотеріологіи, преобладаніе Отца у него уничтожается и этимъ своеобразнымъ путемъ подготовляется христологія Аѳанасія и Августина. Въ этомъ заключается рѣшающее значеніе савелліанизма на Востокѣ. Онъ проложилъ тамъ путь «единосущію», такъ какъ очень вѣроятно, что савелліане пользовались этимъ словомъ (съ другой стороны, имъ пользовался и Павелъ изъ Самосаты). Между тѣмъ, какъ до сихъ поръ у модалистовъ не было тѣсной связи между космологіей и сотеріологіей, въ позднѣйшемъ савелліанизмѣ исторія міра и исторія спасенія стали единой исторіей открывающаго себя Бога. Такимъ образомъ, модализмъ сталъ равноправенъ съ христологіей, основывающейся на ученіи о Логосѣ. Маркеллъ и Аѳанасій различными путями пытались примирить основныя мысли модализма съ каѳолической философской христологіей. Первому это не удалось, второй побѣдилъ, почти совершенно устранивъ изъ идеи Логоса идею міра, т.-е. вернувъ Логосу (какъ савелліане Сыну) божескую сущность, даже численное единство съ Богомъ.

§ 27. Исторія восточнаго богословія до начала IV вѣка.

Ближайшимъ слѣдствіемъ модалистическаго движенія было то, что ученики Оригена развили его христологію въ смыслѣ рѣзкаго субординаціанизма. Діонисій Александрійскій зашелъ такъ далеко, что въ одномъ изъ своихъ посланій назвалъ Сына просто твореніемъ, которое относится къ Отцу такъ же, какъ виноградная лоза къ садовнику или какъ судно къ своему строителю (Аѳанас., de sentent. Dionys.). Онъ былъ обвиненъ своимъ римскимъ коллегой, носящимъ также имя Діонисія (260 г.); послѣдній издалъ предостерегательное посланіе, въ которомъ онъ—очень характерно—противопоставлялъ, какъ двѣ крайности, модализмъ, какъ ересь, и александрійскую христологію, совершенно непонятую имъ, и въ самой грубой формѣ, какъ троебожіе, и безъ всякаго стремленія примирить ихъ выставилъ, какъ истину, парадоксъ, что надо вѣрить въ Отца, Сына и Духа и что они три представляютъ единство. Александрійскій коллега, обнаруживая тогда другую сторону оригеновской христологіи, прибѣгнулъ къ оговоркамъ и объявилъ, что онъ ничего не имѣетъ противъ слова «единосущный» (homousios), что Отецъ всегда былъ Отцомъ, Сынъ—всегда Сыномъ и что послѣдній относится къ первому, какъ лучъ къ свѣту, какъ потокъ къ источнику; онъ пошелъ еще дальше и заявилъ, что уже въ самомъ имени «Отецъ» подразумѣвается Сынъ. Но въ этомъ дипломатическомъ сочиненіи епископъ допустилъ умственную оговорку; отрицая всякое раздѣленіе (merismos) божества, онъ долженъ былъ бы отказаться отъ неоплатонической философіи, т.-е. отъ науки. Этотъ споръ былъ прелюдіей къ аріанскому, онъ скоро окончился, и его исходъ не сразу заставилъ александрійцевъ ограничить свою спекуляцію. Они дѣятельно старались замѣнить въ общинахъ простую вѣру, если она становилась неудобной, философской (Діонисій борется въ египетскихъ деревняхъ съ хиліазмомъ; его противникомъ является Непотъ; Евсевій, h. e. VII, 24, 25), но вмѣстѣ съ тѣмъ опровергнуть эмпирическую философію (сочиненіе Діонисія о природѣ противъ атомистической теоріи). Ученіе о Логосѣ и о Христѣ развивалось въ Александрійской катехитической школѣ въ духѣ Оригена

(утонченный философскій политеизмъ); но мы имѣемъ только жалкіе фрагменты этой обширной литературы. Піерій, младшій Оригенъ, опредѣленно называлъ Отца и Сына двумя сущностями (usiai) и двумя природами (physeis), а Святого Духа, какъ третью сущность, совершенно подчинилъ Сыну. Онъ училъ о предсуществованіи душъ и опровергалъ буквальный смыслъ нѣкоторыхъ мѣстъ Священнаго Писанія, какъ не могущихъ быть мѣриломъ. Ѳеогностъ (при Діоклетіанѣ) составилъ обширную, къ сожалѣнію погибшую, догматику, превосходившую Оригена въ систематикѣ и имѣвшую, повидимому, форму, употребительную до сихъ поръ. Онъ еще больше приближалъ оригеновское ученіе къ аріанству. Другой оригенистъ, Іеракъ, основалъ монашескій союзъ, новизну христіанской этики онъ видѣлъ лишь въ безбрачіи и, повидимому, болѣе оттѣнилъ субстанціальное единство Отца и Сына. Во всякомъ случаѣ, это сдѣлалъ александрійскій епископъ Петръ (ум. мученикомъ въ 311 г.). Въ его лицѣ александрійскій епископъ снова идетъ по стопамъ того Димитрія, который осудилъ Оригена. При какихъ обстоятельствахъ это произошло, неизвѣстно. Но изъ остатковъ сочиненій Петра видно, что онъ замѣнилъ библейскимъ реализмомъ (исторія созданія міра и грѣхопаденія) оригеновскій спиритуализмъ, который онъ называетъ «эллинской наукой» (mathêma tês Hellênikês paideias). Но у Петра реакція не была радикальной, онъ сгладилъ только крайности. Съ этихъ поръ въ Александріи начинается примиреніе между реалистической вѣрой простыхъ людей и научной вѣрой, достигаемое путемъ сокращеній и добавленій: идеаломъ представлялось единообразіе вѣры, одновременно церковной и научной. Однако, время для этого еще не настало (см. каппадокійцевъ); въ богословіи еще царила свобода, которая, правда, грозила привести къ полному омірепію и поглощенію философіей. Всѣ будущія понятія были уже пущены въ оборотъ, но имъ недоставало еще опредѣленнаго отпечатка и прочной цѣнности [1]), нѣкоторые смотрѣли на нихъ даже подозрительно, какъ на противорѣчащія библіи. Состояніе вѣроученія лучше всего отражаютъ сочиненія Григорія Чудотворца, восторженнаго ученика Оригена, наиболѣе вліятельнаго богослова въ Малой Азіи. Изъ нихъ видно, что даже «ученымъ» становилось страшно того утонченнаго политеизма, который они вводили и что христологія превратилась въ чистую философему: символъ, который Григорій распространялъ въ общинахъ для крещенія и преподаванія и который считался вдохновеннымъ, ни въ одномъ своемъ положеніи не напоминалъ библіи; онъ является компендіумомъ самой высшей спекуляціи, напоминающей Евангеліе только словами Отецъ, Сынъ и Духъ. Въ этомъ должна была признать себя христіанская вѣра! Опасность, что восточное христіанство утонетъ въ философіи и мистеріяхъ, была очень близка.

Неудивительно, что все-таки началась реакція, хотя и слабая. Наряду съ Петромъ Александрійскимъ около 300 года выступили кое-гдѣ на востокѣ противники Оригена и вызвали его сторонниковъ къ самозащитѣ. Самымъ значительнымъ и вліятельнымъ противникомъ былъ Меѳодій (около 300 г. Изданія его сочиненій A. Jahn и N. Bonwetsch; его же, «Die Theologie des Methodius», 1903). Онъ не былъ врагомъ Платона и спекуляціи—наоборотъ; но онъ хотѣлъ примирить библейскій реализмъ и буквально понимаемый символъ вѣры съ наукой—новыйИриней, онъ хотѣлъ однородной вѣры, которая была бы истино-церковна и истинно-научна. Такимъ образомъ должны были быть уничтожены всѣ еретическія крайности оригенизма, чтобы въ такомъ видѣ онъ могъ быть

[1]) У Оригена и въ его школѣ замѣчаются слѣдующія выраженія: monás, triás, physis, hypokeimenon, hypóstasis, prosôpon, perigraphê, merizesthai, diairein, platynein, synkephalaiusthai, ktizein, poiein, gígnesthai, gennân, homoúsios, homoios kata panta, ek tês usias tu patrós, dia tu thelêmatos, theos ek theôu, phôs ek phôtos, gennêthenta u poiêthenta, ên hote uk ên, uk ên hote uk ên, heteros kat'usian, àtreptos, anolloiôtos, agénnêtos, allótrios, pêgê tês théotêtos, dyo usiai, usia usiôménê, enanthrôpèsis, theanthrôpos; henôsis usiôdês henôsis kata metusian, synápheia kata mathêsin kai metusian, synkrasis, enoikein и т. п.

истолкованъ согласно съ церковной вѣрой (спекулятивный реализмъ; Меѳодій читалъ Иринея). Прежде всего долженъ былъ быть уничтоженъ пессимизмъ Оригена по отношенію къ міру (въ космологіи): матерія и человѣческое тѣло угодны Богу и потому просвѣтленныя останутся вѣчными. Соотвѣтственно съ этимъ было устранено ученіе Оригена о предвѣчномъ твореніи духовъ, о ихъ паденіи въ предсуществованіи, о сущности и цѣли міра и т. д. Вмѣсто этого снова было введено мистически-реалистическое ученіе Иринея объ Адамѣ (человѣчествѣ), но ему была придана еще болѣе мистическая форма и присоединена теорія возстановленія. Люди до Христа были Адамомъ (нуждающимися въ спасеніи, но они находились въ дѣтскомъ состояніи). Черезъ второго Адама Логосъ соединяется съ нами. Но Меѳодій сдѣлалъ еще шагъ дальше; все человѣчество является вторымъ Адамомъ. Всѣ должны стать Христомъ черезъ соединеніе Логоса съ каждой отдѣльной душой такъ же, какъ онъ соединился съ Христомъ (внутреннимъ образомъ для каждой души должно повториться сошествіе Логоса съ неба и его смерть). Это происходитъ не столько черезъ познаніе, сколько черезъ мистику, дѣвственность и аскезъ. Теоретическій оптимизмъ, слѣдовательно, уравновѣшивается выражаемымъ въ дѣвственности отрицаніемъ міра. Ни одинъ представитель церкви до Меѳодія не цѣнилъ дѣвственности такъ высоко, какъ онъ, не прославлялъ ея, какъ средство мистическаго соединенія съ Божествомъ (дѣвственность—цѣль воплощенія). Здѣсь въ сліяніи реализма символа вѣры съ оригеновской спекуляціей, въ приведеніи двойственности вѣры и вѣроученія къ единству, въ соединеніи теоретическаго оптимизма (по отношенію къ чувственному міру) съ практическимъ отрицаніемъ міра и въ сведеніи всего къ мистическому соединенію съ Божествомъ посредствомъ дѣвственности—причемъ обыкновенное значеніе Христа, какъ Спасителя, не отрицается (но несомнѣнно отодвигается на задній планъ)—намѣчается въ общихъ чертахъ догматика будущаго.

То, что Меѳодій сдѣлалъ для догматики, какъ полнаго ученія, епископы около 300 года сдѣлали для символа вѣры, введя научное ученіе о Логосѣ въ школьный символъ, содѣйствуя этимъ уничтоженію различія между вѣрой и научной догматикой и ставя выводы греческой спекуляціи подъ защиту апостольскаго преданія. Восточные символы этого времени (символъ Цезарійскій, Александрійскій, шести епископовъ противъ Павла, Григорія Чудотворца и т. д.) выдаютъ себя за неоспоримую апостольскую вѣру общины, но на самомъ дѣлѣ являются все-таки философской переработкой символа вѣры: экзегетически-спекулятивное богословіе вводится въ самую вѣру. Это происходитъ, благодаря ученію о Логосѣ; догматъ теперь найденъ и получилъ право гражданства. Божество субстанціально явилось на землѣ, и это явленіе служитъ ключемъ для космологіи, а вслѣдствіе этого и для сотеріологіи. Однако, лишь этотъ основной тезисъ былъ признанъ въ широкихъ кругахъ. Но на этомъ нельзя было успокоиться, пока не было установлено, какъ относится къ высшему Божеству Божество, явившееся на землѣ. Является ли оно самимъ Божествомъ или подчиненнымъ, вторымъ богомъ? Спасены ли мы для Бога самимъ Богомъ или мы и въ христіанской религіи стоимъ лишь на почвѣ космической системы и нашъ Спаситель является лишь дѣйствующимъ въ мірѣ второстепеннымъ богомъ?

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

РАЗВИТІЕ ЦЕРКОВНОЙ ДОГМЫ.

КНИГА ПЕРВАЯ.

Исторія развитія догмы, какъ ученія о Богочеловѣкѣ, на почвѣ естественнаго богословія.

ГЛАВА I.

Историческій обзоръ.

§ 28.

C. W. F. Walch, «Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien», 1762 и сл.—C. J. Hefele, «Konziliengeschichte», 2-ое изд. т. I—IV.—Исторія римской имперіи Тиллемона (Tillemont), Гиббона (Gibbon) и Ранке (L. Ranke), «Weltgeschichte», т. IV и V.—V. Schultze «Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums», 2 т. 1887 и сл.—G. Boissier, «La fin du paganisme», 2 т. 1891.—J. Dorner, «Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi», 2-ое изд. 1853.—H. Schultz, «Die Lehre von der Gottheit Christi», 1881.—F. Gass, «Symbolik der griechischen Kirche», 1872.—F. Kattenbusch, «Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde», I т. 1890.—H. Denzinger, «Ritus Orientalium», 2 т. 1863 и сл.—H. Gelzer, «Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte» въ «Geschichte der byzantinischen Litteratur», Крумбахера (Krumbacher), 2-ое изд. 1897.—Исторія литературы въ «Patrologie», Барденгевера (Bardenhewer), 2-ое изд. 1901.

Христіанская религія во II и въ III вѣкахъ не пошла на компромиссъ ни съ одной изъ языческихъ религій и держалась вдали отъ многочисленныхъ новообразованій, въ которыхъ подъ вліяніемъ монотеистической религіозной философіи выразилась новая религіозность. Однако, духъ этой религіозности все-таки проникъ въ церковь и вызвалъ къ жизни соотвѣтственныя формы выраженія въ ученіи и въ культѣ. Наслѣдіе древняго христіанства (Священное Писаніе) и наслѣдіе античности (неоплатоническая спекуляція) къ концу III вѣка тѣсно и, какъ казалось, неразрывно срослись между собою въ великихъ церквахъ востока. Благодаря принятію христологіи, примыкающей къ ученію о Логосѣ, какъ центральнаго догмата церкви, церковное ученіе и для міряпъ стало связано съ почвой эллинизма. Для огромнаго большинства христіанъ оно стало благодаря этому мистеріей. Но именно мистерій и искали. Въ религіи привлекала не свѣжесть и ясность, напротивъ, чтобы удовлетворить людей, которые въ то время искали въ религіи отвѣта на всѣ идеалистическіе запросы своей природы, она должна была представлять изъ себя нѣчто утонченное и сложное, быть строеніемъ причудливаго стиля. Съ этимъ требованіемъ соединялось величайшее благоговѣніе ко всякой традиціи, свойственное всѣмъ реставра-

ціоннымъ эпохамъ. Но, какъ всегда, старое, благодаря искусственному сохраненію, становилось новымъ, и новое ставилось подъ защиту стараго. Всѣ установленія, въ которыхъ нуждалась церковь въ области ученія, культа или организаціи, выдавались за «апостольскія», или за основывающіяся на Священномъ Писаніи. Но на самомъ дѣлѣ она легитимировала въ своей средѣ эллинскую спекуляцію, суевѣрныя воззрѣнія, обряды языческихъ мистическихъ культовъ и институты падающаго государственнаго строя, къ которому она приспособлялась и который, благодаря ей, пріобрѣлъ новыя силы. Въ теоріи монотеистическая, она грозила стать на практикѣ политеистической и дать мѣсто всему аппарату низшихъ или символическихъ религій. Изъ религіи чистаго разума и строгой нравственности, какимъ изображали нѣкогда христіанство апологеты, оно стало религіей самыхъ дѣйствительныхъ посвященій, таинственныхъ средствъ и осязательной святости. Стремленіе къ изобрѣтенію механически очищающихъ обрядовъ и таинствъ все усиливалось и отталкивало даже серьезныхъ язычниковъ.

Приспособленіе къ мѣстнымъ культамъ, нравамъ и обычаямъ [ср. то, что сообщается о проповѣди Григорія Чудотворца, къ этому надо прибавить также новую христіанскую беллетристику (апостольскія исторіи и разсказы о мученикахъ) и свѣдѣнія о мѣстныхъ святыхъ, мѣстныхъ культахъ, часовняхъ, праздникахъ и т. д., которые начинаются въ это время] должно было современемъ привести къ полному омірщенію и распаденію церкви (на національныя церкви): но въ первое время объединяющихъ силъ еще было больше, чѣмъ раздѣляющихъ. Признаніе однихъ авторитетовъ и идеаловъ, одинаковое почитаніе однихъ таинствъ, отвращеніе къ грубому политеизму и склонность къ аскезу ради будущей жизни, на ряду съ однороднымъ и широко развитымъ епископскимъ управленіемъ, являлись общимъ основаніемъ всѣхъ церквей, но всего этого было недостаточно для сохраненія единства церкви. Если бы Константинъ не создалъ для нея новой связи, сдѣлавъ ее государственной церковью, распаденіе, замѣчающееся съ V вѣка, произошло бы гораздо раньше, такъ какъ епископально-митрополитанскій строй по самому своему существу заключалъ въ себѣ центробѣжный элементъ; аскезъ, объединявшій всѣхъ серьезно мыслящихъ, грозилъ постепенно уничтожить тѣ историческія условія, которыя поддерживали религію и разрушить общность богопочитанія; въ характеръ авторитетовъ и формулъ ученія проникали все большія различія, ставившія на карту ихъ единство.

Взглянувъ на конецъ III вѣка, нельзя отрѣшиться отъ впечатлѣнія, что церковному христіанству въ то время грозила опасность полнаго омірщенія и внѣшняго и внутренняго разложенія. Опасность внутренняго разложенія непосредственно передъ Діоклетіановскимъ гоненіемъ констатируетъ самъ Евсевій (h. e. VIII, 1). Онъ сознается—по крайней мѣрѣ, относительно восточныхъ церквей—что онѣ грозятъ расплыться въ мірѣ, что чистое язычество распространяется въ жизни духовенства и міряпъ. Діоклетіановское гоненіе прибавило къ этому внѣшнюю опасность, и нельзя утверждать, что церковь побѣдоносно ее выдержала, исключительно благодаря собственнымъ силамъ.

Церковь уже тогда была церковью епископовъ и богослововъ. Но та сила, которая при существовавшемъ положеніи вещей одна могла энергично поддержать самобытность религіи—богословіе—была близка къ тому, чтобы способствовать ея разложенію и предать ее міру.

Въ концѣ первой части была дана картина того, какъ философское богословіе одержало въ церкви побѣду и какъ его тезисы получили право гражданства даже въ формулахъ ея вѣроученія. «Эбіонитизмъ» и «савелліанизмъ» были побѣждены; но знамя неоплатонической философіи было водружено, несмотря на сверженіе гностицизма. Всѣ мыслящіе люди находились подъ вліяніемъ Оригена. Но если система этого человѣка сама по себѣ уже была не ортодоксальной, то дальнѣйшее развитіе александрійскаго богословія грозило церкви новыми опасностями. У Оригена знаніе и вѣра не

сливались другъ съ другомъ; онъ умѣлъ скомбинировать все цѣнное консервативнымъ образомъ и привести въ нѣкоторое равновѣсіе различные факторы (космологическіе и сотеріологическіе); онъ сумѣлъ придать своему богословію библейскій отпечатокъ постояннымъ присоединеніемъ текстовъ и требовалъ для всего доказательствъ изъ Священнаго Писанія. Но у эпигоновъ все это измѣнилось: 1) какъ ученики, такъ и противники Оригена старались снова поставить знаніе и вѣру на одну плоскость, присоединить къ символу вѣры философскіе элементы и кое-что устранить изъ гнозиса. Именно это грозило внести запутанность и смуту, которыхъ старательно избѣгалъ Оригенъ: сама вѣра стала неясной и непонятной мірянамъ; 2) космологическіе и чисто философскіе интересы получили въ богословіи перевѣсъ надъ сотеріологическими. Въ зависимости отъ этого христологія снова приблизилась къ философскому ученію о Логосѣ (какъ у апологетовъ), и идея космическаго Бога, какъ подчиненнаго Бога, наряду съ высшимъ, угрожала самому монотеизму. Уже здѣсь и тамъ — въ противовѣсъ «савелліанизму» — выставлялись формулы вѣроученія, въ которыхъ совершенно не было рѣчи о Христѣ, а прославлялся только Логосъ съ массой философскихъ эпитетовъ, какъ явленный и подчиненный Богъ; воплощеніе прославлялось уже, какъ восходъ солнца, просвѣщающаго всѣхъ людей; казалось, хотѣли усвоить неоплатоническую идею единаго, неизреченнаго существа и его многостепенныхъ, болѣе или менѣе многочисленныхъ силъ, явленій и намѣстниковъ, облекая все это въ вычурную форму философскихъ терминовъ; 3) благодаря этимъ стремленіямъ, Священное Писаніе въ качествѣ формальной инстанціи было отодвинуто на задній планъ, не потерявъ, однако, своего значенія. Составившееся изъ такихъ элементовъ богословіе (напр., Евсевій является его консервативнымъ представителемъ съ библейскимъ направленіемъ) допускало все, что оставалось въ предѣлахъ оригенизма. Его представители считали себя консервативными, отклоняя всякое болѣе точное опредѣленіе ученія о божествѣ (ученіе о Троицѣ) и о Христѣ, какъ нововведенія (противодѣйствіе болѣе точной формулировкѣ не формулированныхъ еще догматовъ всегда одушевляло церковное большинство, такъ какъ болѣе точная формулировка является нововведеніемъ); развить ученіе о Логосѣ въ космологическомъ смыслѣ и подчинить внутренній и нравственный міръ идеѣ свободы воли они старались лишь въ интересахъ науки и «вѣры».

Здѣсь не могли помочь ни идеи героическаго аскеза, ни реалистическая мистика въ духѣ Меѳодія, ни устраненіе уклоненій Оригена отъ ортодоксіи. Казалось, что богословіе, а вмѣстѣ съ нимъ и церковь, безнадежно подчинились духу времени. Но подобно тому, какъ въ лицѣ Константина въ началѣ IV вѣка явился человѣкъ, спасшій церковь, находившуюся въ большой опасности отъ внутреннихъ раздоровъ и преслѣдованій извнѣ, такъ въ лицѣ Аѳанасія въ это же время явился и другой человѣкъ, который уберегъ церковь отъ полнаго оміренія основъ ея вѣры. Хотя на востокѣ, вѣроятно, никогда не было недостатка въ реакціи противъ развитія ученія о Логосѣ въ смыслѣ полнаго раздѣленія Сына и Отца, однако, лишь Аѳанасій (при помощи запада, хотя западные епископы первоначально съ трудомъ понимали суть вопроса) обезпечилъ христіанской религіи на завѣщанной ей почвѣ греческой спекуляціи свою собственную область и все свелъ на идею спасенія самимъ Богомъ, т.-е. Богочеловѣкомъ, единосущнымъ Богу. Ему важна была не формула, а рѣшающая идея вѣры, спасеніе для божественной жизни Богочеловѣкомъ. Только изъ увѣренности, что божественное начало, проявившееся въ Христѣ, обладаетъ божеской природой и только вслѣдствіе этого въ состояніи возвысить насъ до божественной жизни, черпаетъ вѣра свою силу, жизнь — свой законъ и богословіе — свое направленіе. Но ставя въ основу вѣру въ Богочеловѣка, который одинъ освободилъ насъ отъ смерти и грѣха, Аѳанасій далъ этимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, высшее основаніе практическому благочестію, которое выражалось тогда почти исключительно въ монашескомъ аскезѣ. Онъ тѣснѣйшимъ образомъ связалъ единосущіе (homousios), являющееся залогомъ обож-

ствленія человѣческой природы, съ монашескимъ аскезомъ, приготовляющимъ къ обожествленію, и вывелъ этотъ послѣдній изъ его еще подземной, или во всякомъ случаѣ ненадежной области въ общественную жизнь церкви. Борясь съ формулой о Логосѣ-твореніи (Logos-ctisma), съ неоплатоническимъ ученіемъ о трехъ нисходящихъ степеняхъ Троицы, какъ съ языческимъ, отрицающимъ самую сущность христіанства, онъ одновременно съ этимъ также энергично противоставлялъ язычеству, какъ идеалъ, монашество. Онъ сталъ отцомъ церковнаго православія и патрономъ церковнаго монашества. Онъ не училъ ничему новому, новымъ было только его дѣло, энергія и рѣшительность его взгляда и его дѣйствій въ такое время, когда все грозило расплыться. Онъ не былъ также ученымъ богословомъ въ строгомъ смыслѣ слова, онъ спустился изъ области богословія къ благочестію и нашелъ искомое слово. Онъ уважалъ науку, также и оригеновскую; но онъ далекъ былъ отъ разсудочнаго мышленія своего времени. Допуская его посылки, онъ присоединилъ къ нимъ одинъ элементъ, котораго спекуляція никогда не была въ состояніи вполнѣ переработать. Ей менѣе всего было понятно допущеніе единосущности покоящагося и дѣятельнаго Божества. Аѳанасій проложилъ пропасть между тѣмъ Логосомъ, котораго разумѣли философы, и тѣмъ, спасающую силу котораго онъ проповѣдовалъ. То, что онъ высказывалъ о послѣднемъ, усиленно подчеркивая таинственность ученія и совершенно не соглашаясь съ новыми подраздѣленіями, казалось грекамъ соблазномъ и безуміемъ. Но онъ не боялся этого упрека, онъ выдѣлилъ христіанской вѣрѣ, въ унаслѣдованной ею спекуляціи, свою собственную область и, такимъ образомъ, нашелъ путь, чтобы избѣжать полной эллинизаціи и оміренія христіанства.

Ученіе о «единосущности» (homousios) и монашество спасли въ IV вѣкѣ христіанство отъ условнаго идеализма. Свое значеніе обѣ эти силы сохранили еще и въ послѣдующіе вѣка; ср. о монашествѣ K. Holl, «Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum», 1898.

Исторія догмы на Востокѣ послѣ Никейскаго собора идетъ по двумъ переплетающимся между собою путямъ. Во-первыхъ, болѣе точно формулировалась во всѣхъ направленіяхъ идея Богочеловѣка съ точки зрѣнія спасенія человѣчества для божественной жизни—слѣдовательно, вѣра Аѳанасія (исторія догмы въ строгомъ смыслѣ слова). Во-вторыхъ, надо было твердо установить, чтó изъ спекулятивной системы Оригена, т.-е. изъ «эллинскаго ученія» (hellênikê paideia) можетъ быть принято церковью, иными словами, въ какой мѣрѣ Священное Писаніе и символъ вѣры допускаютъ спекулятивное истолкованіе и спиритуализацію. Сотня обстоятельствъ (между прочимъ, и политическихъ) затрудняла разрѣшеніе обѣихъ этихъ проблемъ, но, главнымъ образомъ, онѣ затемнялись и отравлялись тѣмъ, что церковь никогда не рѣшалась сознаться передъ собою въ богословской работѣ надъ догмой, и тѣмъ, что огромное большинство христіанъ дѣйствительно боялось работы, ведущей къ новой формулировкѣ, какъ отпаденія отъ вѣры и нововведенія. Постоянно должно было соблюдаться внѣшнее «semper idem», такъ какъ церковь имѣетъ въ «апостольскомъ наслѣдіи» все опредѣленнымъ и готовымъ. Это ставило богословіе и богослововъ—именно лучшихъ—и при жизни, и послѣ смерти въ самое тяжелое положеніе: при жизни они считались новаторами, а послѣ смерти, когда догма переростала ихъ, они часто совершенно теряли авторитетъ, такъ какъ болѣе точно развитая догма становилась мѣриломъ, которое прилагали также и къ богословамъ болѣе ранняго времени. Церковь успокоилась только тогда, когда развитіе догмы прекратилось и наряду съ законченной догмой стали схоластически-мистическое богословіе и безобидная антикварная наука, которыя уже не затрагивали догмы, а либо объясняли ее, какъ нѣчто разъ навсегда данное, либо оставляли ее въ сторонѣ, какъ нѣчто безразличное. Этимъ было, наконецъ, достигнуто то,

къ чему всегда стремились «консервативные» элементы. Но живое благочестіе за это время измѣнило свое отношеніе къ догмѣ; оно теперь уже не смотрѣло на духовную вѣру, какъ на сферу, въ которой оно живетъ, и какъ на свое собственное живое выраженіе, но причисляло ее къ системѣ культа, считало ее святымъ наслѣдіемъ древности и условіемъ достиженія благъ, даруемыхъ христіанствомъ.

Періоды исторіи догмы на Востокѣ: Константинъ способствовалъ однообразному развитію церкви въ догматическомъ отношеніи (вселенскіе соборы, какъ forum publicum; вмѣсто окружно-церковныхъ символовъ появляется общее догматическое исповѣданіе); но объединеніе церкви никогда не было вполнѣ осуществлено и національно-церковный партикуляризмъ усиливался, какъ реакція противъ византинизма; на Западѣ онъ былъ побѣжденъ, благодаря тому, что тамъ древнее римское государство нашло спасеніе въ римской церкви и католицизмъ сталъ защитой противъ варварскихъ и аріанскихъ государствъ. По мѣрѣ того, какъ Востокъ распадался и Исламъ окончательно разрушилъ созданіе Александра Великаго, раздѣляя грековъ и семитовъ, Западъ все болѣе и болѣе отдѣлялся отъ Востока. Но до конца періода образованія догмы на Востокѣ Западъ принималъ живѣйшее, частью рѣшающее участіе въ догматическихъ установленіяхъ.

I періодъ, отъ 318 до 381 (383) г. Установленіе полной божественности Спасителя. Аѳанасій, Константинъ, каппадокійцы, Ѳеодосій. Православіе побѣждаетъ, благодаря твердости Аѳанасія и нѣсколькихъ представителей Запада, благодаря ходу міровыхъ событій (внезапная смерть Арія, Юліана, Валента, прибытіе Ѳеодосія съ Запада на Востокъ), благодаря тому, что каппадокійцы сумѣли включить вѣру Аѳанасія — правда, не безъ сокращеній—въ научную систему Оригена.

II періодъ, 383—451 г.г. Начинаются уже нападки на самостоятельную богословскую науку (hellênikê paideia, Оригенъ); церковные вожди отказываются отъ нея и все больше и больше предаютъ ее въ руки общинной и монашеской ортодоксіи. Между Антіохіей и Александріей начинаются ожесточенные споры о христологическихъ догматахъ, за которыми скрывается вопросъ о преобладаніи. Правильное ученіе побѣдило на Эфесскомъ соборѣ 449 года, но, будучи связано съ тираніей александрійскихъ патріарховъ, оно должно было раздѣлить ихъ судьбу, восторжествовать надъ императоромъ и государствомъ. Императору ничего не оставалось, какъ объявить православной западную формулу (Халкедонскій соборъ), которая въ первое время оставалась чуждой востоку и не безъ основанія считалась еретической.

III періодъ, 451—553 г.г. Возстаніе и схизма на востокѣ изъ-за Халкедонскаго собора; монофизитство въ живомъ движеніи, «ортодоксія» въ первое время безпомощна. Но господство спекулятивнаго платонизма кончилось; вмѣсто него, или во всякомъ случаѣ наряду съ нимъ, заняла мѣсто въ наукѣ аристотелевская діалектика и схоластика, а съ другой стороны, мистеріософія, умѣвшая создать что-нибудь изъ каждой формулы и изъ каждаго обряда. Этимъ силамъ удалось приспособиться къ навязанной имъ формулѣ (Леонтій изъ Византіи, Ареопагитъ). Юстиніанъ, являясь во всемъ завершителемъ, кодифицируетъ догму такъ же, какъ и право, и закрываетъ не только Аѳинскую школу, но также Александрійскую и Антіохійскую; Оригенъ и антіохійскіе богословы предаются проклятію. Въ качествѣ богословской науки продолжаетъ существовать только второстепенная наука—схоластика и культовая мистика; въ своей основѣ и въ цѣли онѣ не вполнѣ ортодоксальны, но съ внѣшней стороны корректны. Церковь не реагируетъ, такъ какъ она всегда стремилась къ покою, а религіозность уже давно ушла въ монашество и въ таинства (въ культъ [1]).

---

[1]) См. то, что говорится о Поликарпѣ въ его Vita per Pionium (saec. IV).

IV періодъ, 553—680 г.г. Монофелитскій споръ—частью завершеніе, частью повтореніе стараго спора, возникшій не столько изъ убѣжденій, сколько изъ политики. И здѣсь въ концѣ концовъ помогаетъ западъ неопредѣленной формулой.

V періодъ 726—842 г.г. Споры этого времени (иконоборчество) уже показываютъ, что исторія догмы кончена; но спорили о томъ, что явилось практическимъ результатомъ исторіи догмы, о правѣ признавать и почитать тысячу осязательныхъ предметовъ, прежде всего иконы, обожествленіе, сліяніе небеснаго и земного. Здѣсь въ заключеніе ясно выступаетъ то, что въ исторіи догмы казалось второстепеннымъ фактомъ, но на самомъ дѣлѣ не было таковымъ—борьба государства (императора) и церкви (епископовъ и монаховъ) за преобладаніе, а для этого то, какой видъ приметъ догма и культъ, имѣло огромное значеніе. Государству въ концѣ концовъ приходится отказаться отъ проведенія своей государственной религіи, но за эту уступку оно остается побѣдителемъ въ странѣ. Церкви остается ея культъ и вмѣстѣ съ этимъ ея своеобразная фруктификація догмы; но она въ концѣ концовъ теряетъ самостоятельность, становится опорой, игрушкой, правда, при нѣкоторыхъ условіяхъ и защитницей государства и націи.

ГЛАВА II.

Основное пониманіе спасенія и общій очеркъ вѣроученія.

§ 29.

W. Hermann, «Gregorii Nyss. sententiae de salute adipisc.», 1875.—H. Schultz, «Lehre von der Gottheit Christi», 1881.—A. Ritschl, «Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung», 2-е изд. т. I, стр. 3 и сл.—F. Kattenbusch (см. § 28).—K. Bornhäuser, «Die Vorgottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus» (Beitr. zur Förderung christl. Theol. VII, 2, 1903, также Theol. Litt.-Ztg. 1903, № 17).

I. Изъ догматическихъ споровъ въ эпоху съ IV до VII вѣка видно, что за христологію въ то время боролись въ увѣренности, что въ ней заключается сущность христіанской религіи. Все остальное утверждалось съ колебаніями и потому не имѣетъ въ строгомъ смыслѣ слова значенія догматическаго утвержденія. Отсюда для ортодоксіи вытекаетъ слѣдующее основное пониманіе спасенія: даруемое христіанствомъ спасеніе состоитъ въ освобожденіи человѣческаго рода изъ состоянія смертности и соединенной съ ней грѣховности для божественной жизни (т.-е. съ одной стороны обожествленіе, съ другой—соединеніе съ Богомъ), оно уже совершилось черезъ воплощеніе Сына Божія, и человѣчество можетъ участвовать въ немъ черезъ неразрывное соединеніе съ нимъ; христіанство является религіей, освобождающей отъ смерти и ведущей человѣка къ участію въ божественной жизни и божественной *сущности* черезъ усыновленіе. Слѣдовательно, спасеніе понимается, какъ прекращеніе естественнаго состоянія черезъ чудесное перерожденіе (обожествленіе является центральной мыслью); религіозная спасающая благодать рѣзко разграничивается отъ нравственно добрыхъ поступковъ, доступныхъ для человѣка, и вслѣдствіе этого идея *примиренія* остается въ своей первобытной формѣ. Для настоящаго состоянія допускается лишь предварительное обладаніе спасеніемъ (призывъ, познаніе Бога и спасенія, побѣда надъ демонами, помогающее откровеніе Божіе, участіе въ таинствахъ). Соотвѣтственно этому, основнымъ вѣрованіемъ является вѣрованіе Иринея: «Ради него мы становимся божественны, какъ онъ ради насъ сталъ человѣкомъ». Изъ этого положенія, правильно продуманнаго, вытекаютъ два главныхъ догмата, не больше и не меньше: «Христосъ есть единосущный Богъ», этотъ единосущный Богъ воспринялъ въ свое *существо* всю человѣческую природу и *объединилъ* ее съ собою.

Если греческіе отцы сосредоточиваютъ свое вниманіе на отдѣльномъ конкретномъ человѣкѣ и его настоящей жизни, то выступаетъ внутренняя сторона дѣла (общность жизни съ Богомъ, освященіе, отчасти раннее возрожденіе), въ особенности если они имѣютъ передъ собою библейскіе тексты. Если же они имѣютъ въ виду отдѣльнаго человѣка лишь какъ часть человѣчества, то все становится драматическимъ, мистическимъ, волшебнымъ: силы дѣйствуютъ съ непреложной необходимостью, и результатомъ является обожествленіе и безсмертіе.

Однако, эти догматы утвердились лишь послѣ жестокой борьбы; они никогда не получили вполнѣ чистаго выраженія и не достигли того исключительнаго господства, къ какому они стремились. Причины этому были слѣдующія: 1) необходимыя для этого формулировки въ качествѣ новшества были противны духу церкви, которому даже самое лучшее новшество было подозрительно; 2) точное выраженіе вѣры является во всѣ времена труднѣйшей задачей; а тогда ему препятствовали апологетическія и другія посторонніе соображенія; 3) ортодоксальная формулировка противорѣчила всякой философіи и потому не могла быть принята научнымъ мышленіемъ; понадобилось много времени, чтобы въ непонятномъ нашли характерныя черты святого и божественного; 4) къ схемѣ «естественнаго богословія» (къ морализму) было присоединено или привито ученіе о спасеніи Богочеловѣкомъ; естественное богословіе постоянно старалось переработать этотъ догматъ и согласовать его съ собою; 5) мистическое ученіе о спасеніи и его новыя формулы не имѣли за себя ни одного прямого и яснаго доказательства въ Писаніи и противорѣчили евангельскому образу Іисуса Христа; новозавѣтныя мысли и заимствованія, вообще библейскіе богословскіе тезисы всякаго рода постоянно стояли на дорогѣ развивающагося, а затѣмъ окончательно выработаннаго догмата и препятствовали его исключительному господству; 6) своеобразная схема западной христологіи мѣшала развитію догмы на Востокѣ. Предоставленный самому себѣ Востокъ долженъ былъ бы легитимировать монофизитство; этому помѣшали евангеліе, Западъ и императоръ. Неправильная формула побѣдила, но она получила правильное толкованіе; наоборотъ, въ концѣ IV вѣка побѣдила правильная формула Аѳанасія, но въ такомъ толкованіи, на которомъ отразилось вліяніе свѣтской науки каппадокійцевъ. Всемірно-историческимъ результатомъ обоихъ этихъ рѣшеній было то, что православная церковь осталась въ соприкосновеніи съ библейскимъ богословіемъ и съ наукой (схоластикой).

2. Такъ какъ ученіе о спасеніи строго держалось мистически-реалистической идеи искупленія, то само по себѣ оно относилось безразлично къ нравственности; но, съ другой стороны, сохранилось твердое убѣжденіе, что христіанство содержитъ высшую нравственность. Поэтому спасеніе обѣщалось только нравственному человѣку; нравственная же добродѣтель считалась результатомъ свободной воли человѣка и условіемъ, которое онъ долженъ выполнить для достиженія блаженства, причемъ предполагалась Божія помощь (это касается положительной нравственности; отрицательная, аскезъ, считалась прямымъ подготовленіемъ къ обожествленію). Такимъ образомъ, принимаемый христіанской религіей догматическій характеръ уравновѣшивался идеей свободы воли (см. уже Климента Алекс. Protrept. 1, 7); она является лишь кратчайшимъ выраженіемъ для всего естественнаго богословія, которое церковь унаслѣдовала отъ античной философіи, и на которое она смотрѣла какъ на разумѣющуюся само собою предпосылку ея специфическаго ученія, для которой она расчитывала на общее пониманіе. Такимъ образомъ, греческое христіанство вращается между двумя полюсами, которые подчинены только другъ другу. Догматы въ строгомъ смыслѣ слова заключаются только въ ученіи о спасеніи; помимо этого существуютъ только достовѣрные (т. к. разумные) предположенія и взгляды (въ частностяхъ здѣсь допускаются уклоненія). Однако, такъ какъ греческое естественное богословіе во многихъ отношеніяхъ противорѣчило буквѣ и духу Священнаго Писанія и

Символа вѣры (какъ доказываетъ прежде всего богословіе Оригена), то и здѣсь должны были возникать проблемы, которыя въ частностяхъ все въ большей мѣрѣ разрѣшались въ пользу библейскаго реализма и буквы вопреки разуму и идеалистическому міросозерцанію, хотя въ цѣломъ раціоналистически-моральная схема и осталась неприкосновенной (см. догматику Іоанна Дамаскина; Софронія Іерус.). Совершенно второстепенную роль наряду съ мистикой искупленія, раціонализмомъ и библицизмомъ играла древнехристіанская эсхатологія; однако, усиливающійся библицизмъ постепенно сказался и на ней (ср. исторію апокалиптики въ восточной церкви); снова начали присоединять къ догматикѣ апокалиптическія картины, которыя, однако, не имѣли существеннаго вліянія. Даже цѣнный элементъ въ древней эсхатологіи, ожиданіе суда, никогда не игралъ въ оффиціальномъ греческомъ богословіи той роли, какой онъ заслуживалъ по своей чрезвычайной важности. Несмотря на устраненіе оригеновской эсхатологіи, въ греческой догматикѣ сохранилось въ скрытой формѣ представленіе объ исторіи какъ эволюціи.

3. Изъ этого обзора выясняется, что послѣ изслѣдованія авторитетовъ и источниковъ (А) надо разсмотрѣть естественное богословіе какъ посылку къ ученію объ искупленіи; послѣднее же распадается на ученіе о Богѣ и человѣкѣ. Затѣмъ (Б) надо изложить само ученіе о спасеніи въ его историческомъ развитіи какъ ученіе о Троицѣ и христологіи. Заключеніемъ (В) является ученіе о таинствахъ, въ которыхъ уже въ настоящей жизни символизируется и предвкушается будущее обожествленіе смертнаго существа. Къ этому надо прибавить очеркъ возникновенія православной системы.

Добавленіе. Лишь благодаря аристотелизму греческая церковь послѣ Оригена снова пріобрѣла догматическую систему, хотя далеко не единообразную (Леонтій, Іоаннъ Дамаскинъ). Свѣдѣнія о греческой исторіи догмы черпаются, кромѣ актовъ и рѣшеній соборовъ: 1) изъ многочисленныхъ сочиненій о воплощеніи Сына Божія, 2) изъ катехетическихъ сочиненій, 3) изъ апологетическихъ трактатовъ, 4) изъ монографій о шестидневномъ твореніи и изъ другихъ подобныхъ сочиненій, такъ же, какъ и изъ экзегетическихъ трудовъ, 5) изъ монографій о дѣвственности, монашествѣ, совершенствѣ, добродѣтеляхъ и воскресеніи, 6) изъ монографій о мистеріяхъ, культѣ и священствѣ, 7) изъ проповѣдей. При пользованіи этими источниками надо, между прочимъ, имѣть въ виду и то, что отцы писали часто съ діалектическими пріемами, и что оффиціальная литература (литература соборовъ) чѣмъ позже, тѣмъ больше кишитъ подлогами и полна сознательной лжи и клеветы.

ГЛАВА III.

Источники познанія и авторитеты или писаніе, преданіе и церковь.

[Включая и Западъ].

См. Введеніе въ Ветхій и Новый Завѣтъ.—J. L. Jacobi, «Die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift», 1 ч., 1847.—H. Holtzmann, «Kanon und Tradition», 1859.—Söder, «Der Begriff der Katholizität der Kirche», 1881.—R. Seeberg, «Studien zur Geschichte des Begriffs der Katholizität», 1885.—H. Reuter, «Augustinische Studien», 1888.—F. Kattenbusch, см. выше.

Объемъ и значеніе каѳолическихъ авторитетовъ были въ общихъ чертахъ уже установлены къ началу IV вѣка, но еще не установились ихъ взаимныя отношенія и способъ пользованія ими. Въ основѣ рѣзкаго противорѣчія между свободнымъ богословіемъ и чистымъ традиціонализмомъ лежало также и различное пониманіе авторитетовъ, но до раскола дѣло никогда не дошло. Въ эпоху между Евсевіемъ и Іоанномъ Дамаскиномъ происходили перемѣны въ сторону усиливающагося традиціонализма; но никто не предпринялъ составленія

инвентаря—доказательство того, что не было значительныхъ противниковъ метода выдавать данное состояніе церкви за традиціонное (апостольское; протестовали и реагировали только секты).

§ 30. Священное Писаніе.

Священное Писаніе обладало совершенно исключительнымъ авторитетомъ. Основываться только на немъ не противорѣчило каѳолицизму; доказательства изъ Священнаго Писанія можно было требовать всегда. Но не существовало безусловнаго согласія даже относительно объема Священнаго Писанія (см. антіохійскую школу съ ея критикой канона). Что касается Ветхаго Завѣта, то въ теоріи на Востокѣ рѣшающій авторитетъ долгое время признавался только за еврейскимъ канономъ, но на практикѣ признавались и присоединенныя къ нему въ Септуагинтѣ книги, которыя переписывались вмѣстѣ съ нимъ. Лишь въ XVII вѣкѣ подъ вліяніемъ Рима произошло на Востокѣ уравненіе каноническихъ и второ-каноническихъ книгъ, однако, не въ формѣ оффиціальнаго толкованія ихъ. На Западѣ некритическій взглядъ Августина побѣдилъ критическій взглядъ Іеронима (Гиппонскій соборъ 393 г. и Карѳагенскій 397 г.), вліяніе котораго проявлялось послѣ этого лишь едва замѣтнымъ образомъ. Къ александрійскому канону здѣсь, впрочемъ, присоединились и апокалипсисы, напримѣръ, Ермы и Эзры, хотя не повсюду.—По отношенію къ Новому Завѣту Евсевій лишь до нѣкоторой степени положилъ конецъ крайне неустойчивому положенію. На принятыхъ имъ трехъ категоріяхъ книгъ также нельзя было остановиться, а старыя окружно-церковныя постановленія оставались въ силѣ особенно на Востокѣ. Однако, со средины IV вѣка на Востокѣ (за исключеніемъ сирійскихъ и армянскихъ церквей) существовало нѣкоторое соглашеніе относительно Новаго Завѣта. Только апокалипсисъ Іоанна долго еще исключался во многихъ церквахъ; въ мелкихъ колебаніяхъ недостатка не было. Какимъ образомъ Западъ пришелъ къ признанію посланій Іакова, второго посланія Петра и третьяго Іоанна, канонизированіе которыхъ принадлежитъ Александрійской церкви [создательницѣ канона изъ 26 (27) книгъ], совершенно не извѣстно; извѣстно только время ихъ принятія. Посланіе къ евреямъ Западъ получилъ благодаря знаменитымъ посредникамъ, въ IV вѣкѣ. Мнѣніе Августина относительно объема Новаго Завѣта стало руководящимъ для всего Запада (см., однако, постановленія Дамаса въ такъ называемой декреталіи Геласія). Но и здѣсь до Тридентинскаго собора не было церковнаго постановленія, которое исключало бы всякія сомнѣнія.

Всѣ эпитеты Священнаго Писанія блѣднѣли передъ признаніемъ его божественности (созданія Святаго Духа); вдохновеніе въ высшемъ смыслѣ приписывалось теперь только ему. Изъ признанія вдохновенности вытекало требованіе духовнаго (аллегорическаго) толкованія и согласованія содержанія текстовъ какъ между собою, такъ и съ догматикой. Однако, и буква должна была быть священна и выражать святое (противъ Оригена): ищущіе чудесъ міряне и критики (антіохійцы) вступились за букву и за исторію. Надежнаго метода не существовало: духовное толкованіе александрійцевъ, историко-критическое, ищущее типа толкованіе антіохійцевъ, буквально реалистическое толкованіе варварскихъ монаховъ и грубыхъ богослововъ (Епифаній) существовали одно рядомъ съ другимъ. Лишь постепенно создавался на Востокѣ компромиссъ относительно важнѣйшихъ мѣстъ и воззрѣній Писанія: оригеновская и еще въ большей степени антіохійская экзегеза были отодвинуты на задній планъ, но не побѣждены, а выдвинулась буквально-реалистическая, сдобренная мистическими мыслями (см. Іоанна Дамаскина и его толкованіе Бытія 1—3). Западъ познакомился съ духовно-научнымъ методомъ каппадокійцевъ черезъ Иларія, Амвросія, Іеронима и Руфина. Какъ до этого, такъ и послѣ этого царила безсистемность; уваженіе къ буквѣ существовало наряду съ аллегорическими объясненіями и

хиліастическими интересами; Іеронимъ былъ слишкомъ робокъ, чтобы передать своимъ современникамъ болѣе совершенныя познанія, которыми онъ обладалъ, а Августинъ, хотя и былъ ученикомъ грековъ, однако, не превзошелъ ихъ и даже не доросъ до нихъ. Онъ водворилъ на Западѣ библейское богословіе съ его колеблющимся двоякимъ и троякимъ смысломъ и прежде всего строгій библицизмъ, хотя самъ онъ зналъ, что религіозная истина является опредѣленнымъ образомъ мыслей, къ которому Священное Писаніе можетъ лишь привести, и что существуетъ свобода христіанина, свободная также и отъ Писанія (см. его сочиненіе de doctrina christiana). Болѣе методическая антіохійская экзегеза оказала вліяніе на Западъ черезъ Юнилія, но не была въ состояніи побѣдить отсутствія метода и тенденціозныхъ оговорокъ экзегетовъ. Фактически Священное Писаніе въ церковной жизни Запада заняло другое положеніе, чѣмъ на Востокѣ (раньше дѣло обстояло тамъ иначе; см., напр., Кирилла Іерус.); оно играетъ тамъ болѣе видную роль. Это объясняется прежде всего вліяніемъ Августина и тѣмъ фактомъ, что церковная догматика на Западѣ никогда не имѣла такого вліянія, какъ на Востокѣ. Подобно тому, какъ не былъ установленъ объемъ Священнаго Писанія, не были установлены и его качества. Ученіе о непогрѣшимости должно было подвергнуться нѣкоторымъ ограниченіямъ, и до яснаго представленія о полной достаточности Писанія никогда не дошли. Относительно взаимоотношенія обоихъ Завѣтовъ оставались прежнія неясности (Ветхій Завѣтъ является христіанской книгой наравнѣ съ новымъ; Ветхій Завѣтъ является источникомъ пророчества; Ветхій Завѣтъ — книга, содержащая истину вѣры съ извѣстными ограниченіями и наслоеніями, которая, воспитывая человѣчество, вела и ведетъ къ Христу).

§ 31. Преданіе.

Писанію не удалось — въ особенности на Востокѣ — освободиться отъ тѣхъ условій, въ которыхъ оно создалось и стать совершенно самостоятельнымъ авторитетомъ. Церковь (ея ученіе и установленія) была сама по себѣ источникомъ познанія и надежнымъ авторитетомъ истины. Все въ ней является въ своей основѣ апостольскимъ, такъ какъ она — апостольское созданіе. Этимъ объясняется, почему не могъ составиться инвентарь преданія. Оно фактически всегда оставалось эластично: все, въ чемъ церковь нуждается, является апостольскимъ, слѣдовательно, древнимъ. Но въ первое время еще не отказывались отъ разбора и доказательствъ.

Преданіемъ была прежде всего вѣра церкви. Символы считались апостольскими; но только римская церковь выдавала свой символъ за апостольскій въ строгомъ смыслѣ (составленный апостолами). Но содержаніе никейскаго и халкедонскаго символовъ считалось апостольскимъ, даже апостольскимъ наслѣдіемъ по преимуществу и самою сутью Священнаго Писанія. Все же взаимоотношеніе символа и Писанія оставалось противорѣчивымъ. На Востокѣ главнымъ сталъ такъ называемый Константинопольскій символъ, на Западѣ основнымъ остался апостольскій, истолкованный на основаніи никейскаго.

Церковная организація и культъ были также поставлены подъ защиту апостольскаго преданія; для доказательства ссылались на ихъ повсемѣстное распространеніе и на легенды объ апостолахъ. Наряду съ этимъ въ IV вѣкѣ — не безъ вліянія Климента и Оригена — начало вводиться понятіе не записаннаго апостольскаго преданія (παράδοσις ἄγραφος), въ совершенно неопредѣленныя рамки котораго включили даже догматическія ученія — однако, очень рѣдко спорные вопросы ученія о Троицѣ и христологіи — пониманіе которыхъ не обязательно для всѣхъ (въ особенности относится это къ каппадокійцамъ). Но это гностическое пониманіе преданія (тайная традиція), хотя все болѣе утверждалось, стало, однако, считаться опаснымъ; имъ пользовались въ догматическихъ вопросахъ лишь въ крайнихъ

случаяхъ (напр., каппадокійцы въ ученіи о Святомъ Духѣ) и примѣнили его обыкновенно только къ таинствамъ и къ обряду ихъ совершенія.

Такъ какъ было твердо установлено, что сама церковь, въ силу своего общенія со Святымъ Духомъ является рѣшающимъ авторитетомъ (Августинъ: «Я не вѣрилъ бы Евангелію, если бы авторитетъ католической церкви не побуждалъ къ этому»), то должны были возникнуть вопросы: 1) черезъ кого и когда говоритъ церковь, 2) какъ надо понимать нововведенія въ церкви, въ особенности въ области ученія, если авторитетъ церкви основывается исключительно на ея апостольствѣ, т.-е. на ея неизмѣнности? Но оба эти вопроса никогда не были рѣзко поставлены, и потому отвѣты на нихъ были въ высшей степени колеблющимися. Было несомнѣнно, что представителями церкви является епископатъ, хотя крайняя кипріановская теорія давно уже не была общепринятой, и никогда вновь не возникало представленія о непогрѣшимости отдѣльнаго епископа. Но провинціальнымъ соборамъ приписывали уже извѣстное вдохновеніе (греко-язычники издавна привыкли говорить о «священныхъ собраніяхъ», ἱερὰ σύνοδος, въ городахъ). Константинъ впервые созвалъ вселенскій соборъ и провозгласилъ его рѣшеніе непогрѣшимымъ. Идея непогрѣшимаго авторитета Никейскаго собора утвердилась въ IV вѣкѣ и была впослѣдствіи перенесена и на слѣдующіе соборы—однако, такимъ образомъ, что одинъ изъ соборовъ (2-й) лишь позже былъ объявленъ вселенскимъ, и различіе между помѣстными и вселенскими соборами долго было неопредѣленнымъ (былъ ли, напримѣръ, Арльскій соборъ вселенскимъ?). Юстиніанъ поставилъ 4 собора на недосягаемую высоту, а послѣ седьмого собора на Востокѣ утвердилось положеніе, что источниками познанія христіанской истины являются Писаніе и постановленія семи вселенскихъ соборовъ. До сихъ поръ еще тамъ часто дѣлаютъ видъ, что церковь не имѣетъ и не нуждается ни въ какихъ иныхъ.

Однако, это, повидимому, простое и послѣдовательное развитіе не разрѣшило всѣхъ затрудненій, такъ какъ рѣшенія соборовъ не всегда имѣли желательный смыслъ, и надо было сообразоваться также и съ другими авторитетами. Какъ надо поступать, если церковь еще не высказалась? Не обладаютъ ли лица, занимающія великіе апостольскіе престолы или епископы главныхъ городовъ особымъ авторитетомъ? На первый вопросъ былъ данъ слѣдующій отвѣтъ: Церковь высказывается также черезъ единогласныя древнія свидѣтельства. Инстанція «Отцовъ» является очень важной, даже рѣшающей. То, за что говоритъ общность и древность, является истиной. При этомъ понятіе «древности» становилось все шире. Первоначально «древними» были ученики апостоловъ, потомъ къ древнимъ стали причислять также 3-ье и 4-ое поколѣнія (до конца II вѣка); затѣмъ Оригенъ и его ученики стали «древними» экзегетами; наконецъ, вся доконстантиновская эпоха стала считаться классической древностью. Но такъ какъ изъ этой эпохи немногимъ можно было воспользоваться, то стали ссылаться какъ на «древнихъ» на Игнатія, Аѳанасія и на Отцовъ IV вѣка и, вмѣстѣ съ тѣмъ, на многочисленныя подложныя сочиненія, носящія имена Отцовъ II и III вѣковъ. На соборахъ постепенно стали подсчитывать только свидѣтельства «древнихъ», и составлялись многослойныя хрестоматіи для обоснованія новыхъ формулъ и возраженій. Такимъ образомъ, рѣшенія все больше и больше стали основываться на авторитетахъ, которыхъ себѣ часто тутъ же создавали. Вмѣстѣ съ тѣмъ, соборъ былъ непогрѣшимъ только потому, что онъ училъ согласно «Отцамъ» и только поскольку онъ такъ училъ. Такимъ образомъ, непогрѣшимость не является непосредственной. На второй вопросъ: на особый авторитетъ апостольскихъ престоловъ—также и восточныхъ—ссылается еще Августинъ по вопросу объ объемѣ Священнаго Писанія. Но на Востокѣ этотъ авторитетъ блѣднѣлъ передъ авторитетомъ престоловъ главныхъ городовъ, и потому на первый планъ выдвигался Константинополь, на который сильно нападалъ римскій епископъ. Лишь этому послѣднему удалось не только сохранить свой прежней авторитетъ на Западѣ, но даже возвысить его (единственный апостольскій престолъ на Западѣ, Петръ и Павелъ,

паденіе Западной римской имперіи, престолъ становится центромъ для остатковъ римлянъ на Западѣ) и упрочить его—вслѣдствіе благопріятныхъ условій политической и церковной исторіи—на Востокѣ, правда, не безъ крупныхъ колебаній. Римскій епископъ пользовался всегда совершенно исключительнымъ авторитетомъ, котораго не могли точнѣе опредѣлить. Онъ исчезъ на Востокѣ только тогда, когда Востокъ и Западъ вообще не имѣли уже болѣе ничего общаго. Но прежде, чѣмъ онъ угасъ, римскій епископъ въ союзѣ съ восточнымъ римскимъ императоромъ достигъ того, что на Востокѣ стремленія какого-либо епископа (въ особенности александрійскаго) къ примату были подавлены; этому подавленію способствовали также христологическіе споры. Престолы великихъ восточныхъ патріарховъ, ослабленные расколами, частью лишенные всякаго реальнаго значенія, только теоретически оставались равноправными. Ихъ обладатели въ совокупности представляли еще въ нѣкоторомъ родѣ догматическій авторитетъ, который, однако, не былъ точно опредѣленъ ни самъ по себѣ, ни по отношенію къ вселенскимъ соборамъ. Они представляли собою только часть древности.

Изъ изложеннаго видно, что соборы не являются посредниками новыхъ откровеній въ церкви, и что имъ дается лишь право охраненія апостольскаго наслѣдія. Поэтому то принятіе новыхъ формулъ (единосущія, единосущной Троицы, двухъ природъ и т. д.) представляло такія трудности. Когда никейское ученіе, наконецъ, утвердилось, то это произошло потому, что самъ Никейскій соборъ сталъ частью древности, и стали стремиться всѣ позднѣйшія новыя формулы вывести хотя бы съ большими натяжками изъ Никейскаго символа, давая вмѣстѣ съ текстомъ опредѣленное объясненіе его, какъ бы напередъ установленное, какъ это уже дѣлалъ нѣкогда Ириней. Даже безспорность толкованія ученія соборомъ не было категорически выражена на Востокѣ. Поэтому тамъ для болѣе древнихъ отцовъ рѣдко служило оправданіемъ то, что въ ихъ время догма не была еще истолкована и рѣзко формулирована (ихъ оправдывали скорѣе недостаткомъ у нихъ точности). Наоборотъ, одинъ представитель Запада (Винцентій изъ Лерина), установивъ въ своемъ Commonitorium (средина V вѣка) критеріи истиннаго преданія (то, во что повсюду и всегда вѣруютъ всѣ) и предостерегая отъ ересей даже и ортодоксальныхъ отцовъ, допускаетъ «органическій» прогрессъ ученія (отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному) и носителями этого прогресса считаетъ соборы («вызванные новшествами еретиковъ»). Августинъ опредѣленно училъ, что до тѣхъ поръ, пока не имѣется безспорнаго рѣшенія какого-нибудь вопроса, единство между несогласными между собою епископами должно быть сохраняемо. Римскій епископъ всегда поступалъ по этому правилу, сохраняя за собою право рѣшенія и установленія срока.

Такимъ образомъ понятіе преданія, поскольку хотятъ отдѣлить его отъ обычая, совершенно не ясно. Іерархическій элементъ теоретически не играетъ въ немъ первой роли. Апостольское преемство даже на Западѣ въ теоріи не имѣло слишкомъ большого значенія для доказательства достовѣрности преданія. Со времени соборовъ этими послѣдними исчерпывается авторитетъ епископовъ, какъ носителей преданія. Но, можетъ-быть, этимъ слишкомъ много сказано. Все было не ясно. Но поскольку греческая церковь не измѣнялась со времени Іоанна Дамаскина, современный грекъ совершенно опредѣленно знаетъ основу религіи. Это—наряду со Священнымъ Писаніемъ сама церковь, но не какъ прогрессирующая, живая и законодательная сила, а церковь въ своихъ неподвижныхъ тысячелѣтнихъ ученіяхъ и установленіяхъ. Согласно преданію надо толковать и Священное Писаніе. Но преданіе въ своей основѣ все-таки остается двойнымъ—явное преданіе соборовъ и отцовъ и тайное, на которомъ основываются таинства, ритуалъ и его объясненіе.

§ 32. Церковь.

Порукой за истину вѣры—заключающей въ себѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и всю философію [1])—и совершительницей таинствъ явилась прежде всего церковь [2]). О ней разсуждали далѣе на Востокѣ, разбирая вопросы о Ветхомъ Завѣтѣ и ложной іудейской церкви, о ереси и организаціи христіанскаго міра, а также о притязаніяхъ римскаго епископа (Христосъ—единственный глава церкви). Затѣмъ въ катехтическомъ преподаваніи выставляли церковь какъ общину истинной вѣры и добродѣтели, внѣ которой не легко можетъ найтись мудрый и благочестивый человѣкъ, и повторяли библейскія изреченія о ней, что она едина, свята, что ею руководитъ Святой Духъ, что она является каѳолической въ противоположность многочисленнымъ безбожнымъ сообществамъ еретиковъ. Само собою разумѣется, что при этомъ видимую церковь отожествляли съ церковью вѣры и добродѣтели, не входя въ болѣе подробное разсмотрѣніе относительно corpus verum et permixtum и не дѣлая всѣхъ выводовъ, которыхъ требовало такое отожествленіе. Несмотря на все это, церковь не была догматическимъ понятіемъ, входящимъ въ составъ ученія о спасеніи, или была имъ только тогда, когда ее представляли себѣ какъ учрежденіе для совершенія таинствъ, изъ-подъ власти котораго, однако, монахъ могъ выйти. Это пренебреженіе надо объяснить суженіемъ задачъ церкви греками и вліяніемъ естественнаго богословія. Церковью является человѣческій родъ, какъ совокупность отдѣльныхъ личностей, принимающихъ спасеніе. Ученіе о спасеніи исчерпывается понятіями: Богъ, человѣчество, Христосъ, таинства, отдѣльныя личности. Взглядъ на церковь какъ на мать вѣрующихъ, какъ на тѣло Христово не былъ разработанъ догматически. Мистическое ученіе о спасеніи и ученіе объ Евхаристіи также не помогли церкви занять прочное мѣсто въ догматикѣ (ея нѣтъ, напр., у Іоанна Дамаскина). Ея организація, какъ она ни важна, не развита дальше епископской степени и очень рѣдко излагалась догматически. Церковь является наслѣдіемъ не апостоловъ, а Христа, поэтому на первый планъ выступаетъ ея значеніе какъ культового учрежденія.

Все это относится къ восточной церкви. На Западѣ докетистскій споръ положилъ начало новымъ широкимъ взглядамъ на церковь. Но эта послѣдняя къ концу древности сама раскололась на три большія части: западъ, византійскую церковь и семитическій Востокъ, который, въ свою очередь, былъ очень раздробленъ. Каждая изъ этихъ частей считала себя единой каѳолической церковью и прославила свои особыя палладіи.

А. Предпосылки къ ученію о спасеніи или естественное богословіе.

Источники: Космологическія и этическія разсужденія отцовъ IV и V вѣковъ, въ особенности ихъ объясненія шести дней творенія. Въ монографіяхъ о теологіи нѣкоторыхъ великихъ отцовъ церкви находятся также и относящіеся сюда отдѣлы.

Естественное богословіе въ главныхъ чертахъ одно у всѣхъ отцовъ церкви; но оно имѣетъ различные оттѣнки, въ зависимости отъ того, преобладаетъ ли платонизмъ или аристотелизмъ, и отъ силы вліянія буквы Библіи. Различіе александрійской и антіохійской школъ сказывается и здѣсь.

---

[1]) См. Anastasius Sin., «Viae dux» (Migne, «Patrol. Gr.», т. 89, стр. 67 сл.).

[2]) Такъ же опредѣляетъ ее и новѣйшій грекъ Дамаласъ. «Ἡ ὀρθόδοξος πίστις», 1877, стр. 3.

ГЛАВА IV.

Представленія и воззрѣнія о Богѣ какъ о Творцѣ и Дарователѣ спасенія. (Включая Западъ.)

§ 33.

Главныя черты ученія о Богѣ, какъ установили его апологеты и враждебные гностицизму отцы, оставались неизмѣнными; они направлялись противъ манихейства, и развитіе ученія о Троицѣ почти не затрагивало ихъ, такъ какъ здѣсь имѣлся въ виду лишь Отецъ какъ «корень Божества (ῥίζα τῆς θεότητος). Но съ возрастающимъ библицизмомъ и монашескимъ варварствомъ въ богословіе постепенно проникали антропоморфическія представленія.—Аристотелики (Евномій, Діодоръ изъ Тарса; въ особенности съ начала VI вѣка) спорили съ платониками о непознаваемости Бога, хотя въ основѣ они были согласны между собою. Всѣ соглашались, что Бога можно познать только черезъ откровеніе, точнѣе черезъ Христа, но изъ этого положенія обыкновенно не выводили дальнѣйшихъ слѣдствій, но восходили отъ міра къ Богу, развивая дальше старыя доказательства, и прибавивъ къ нимъ онтологическое (Августинъ). Богословы-неоплатоники допускали на высшей ступени непосредственное, интуитивное познаніе Божества, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, именно они развили схоластическую форму богопознанія (Ареопагитъ: отрицаніе, совершенство, причинность).

Самымъ высшимъ опредѣленіемъ сущности Божіей все еще оставалось то, что онъ отличенъ отъ міра и является духовной, безсмертной субстанціей (Ὄν), которой одной принадлежитъ бытіе (аристотелики допускали начало и конецъ, не измѣняя, однако, рѣшительно платоновской схемы). Его благость является совершенствомъ, отсутствіемъ зависти, потребностью творить (попытки болѣе совершеннаго пониманія у Августина: Богъ, какъ любовь, освобождающая человѣка отъ эгоизма и внутренняго разлада). Соотвѣтственно этому, излагались свойства Бога какъ выраженіе причинности и могущества, причемъ цѣль спасенія оставлялась въ сторонѣ (пониманіе Оригена было умѣрено, вѣрнѣе, исправлено). Наряду съ натуралистическимъ воззрѣніемъ на божество, какъ на Ὄν, стоитъ моральное, какъ на мздовоздателя и судію; и на него идея спасенія имѣла едва замѣтное вліяніе (меньшее, чѣмъ у Оригена), такъ какъ «воздаяніе» и наказаніе являлись равнозначащими. Но Августинъ понялъ малоцѣнность такого ученія о Богѣ, которое приводитъ его въ соприкосновеніе съ человѣкомъ только въ началѣ и въ концѣ и дѣлаетъ человѣка независимымъ по отношенію къ Богу вмѣсто того, чтобы признать Бога двигателемъ къ добру и источникомъ личной блаженной жизни.

Космологія отцовъ является, слѣдовательно, вкратцѣ слѣдующей: Самъ Богъ, носившій въ Себѣ отъ вѣчности идею міра, черезъ Логоса, обнимающаго всѣ идеи, создалъ этотъ міръ въ свободномъ самоопредѣленіи. Міръ этотъ имѣетъ начало и будетъ имѣть конецъ; Богъ создалъ его по образцу созданнаго Имъ высшаго міра въ шесть дней изъ ничего и увѣнчалъ его созданіемъ человѣка—чтобы доказать Свою благость и дать тварямъ участіе въ Своемъ блаженствѣ. Этотъ тезисъ устранялъ ересь Оригена (также и его пессимизмъ). Однако, не удалось вполнѣ защитить буквальнаго смысла Бытія 1—3, и въ представленіи о высшемъ мірѣ (κόσμος νοερός), ничтожнымъ отраженіемъ котораго является земной, была сохранена важная часть неоплатонически-оригеновскаго ученія, которая затѣмъ со времени Ареопагита широко развивалась платонизирующими мистиками. Однако, пантеисти-

ческія ереси оставались незамѣченными, если только буквальный смыслъ Бытія 1—3 сколько-нибудь былъ сохраненъ. Теодицея—все еще необходимая въ виду манихейства и фатализма—искала опоры въ эмпирическихъ соображеніяхъ, но, желая также быть естественнымъ богословіемъ, она обнаруживаетъ античный корень въ своей часто странной казуистикѣ и своихъ колебаніяхъ (ср., напр., псевдо-юстиновскіе «Вопросы», которые, можетъ-быть, принадлежатъ Діодору изъ Тарса или, во всякомъ случаѣ, антіохійцу его времени; см. «Texte und Untersuchungen», т. 21, вып. 4, 1901). Указывалось на необходимость и цѣлесообразность свободы твореній, которая должна имѣть своимъ слѣдствіемъ зло и несчастья, на безвредность несчастій для души, на недѣйствительность зла и на цѣлесообразность несчастій, какъ средства очищенія.

По отношенію къ небеснымъ духамъ установились слѣдующія положенія: что они сотворены Богомъ, что они свободны и не имѣютъ матеріальнаго тѣла, что они пережили кризисъ, въ которомъ часть изъ нихъ отпала, что Богъ пользуется добрыми духами какъ орудіями своего управленія міромъ, что существованіе зла въ мірѣ надо приписывать злымъ духамъ, которыхъ Богъ допускаетъ дѣйствовать, что они не исправимы, что ихъ почти неограниченную власть надъ міромъ могъ сломить только Крестъ; и что они идутъ къ гибели (противъ Оригена). Но съ IV вѣка приверженность къ политеизму все сильнѣе хваталась за ангеловъ и демоновъ, и уже около 400 года благочестіе монаховъ и мірянъ сосредоточивалось на нихъ почти болѣе чѣмъ на Богѣ. Хотя Лаодикійскій соборъ 360 г. объявилъ культъ ангеловъ идолопоклонствомъ, почитаніе ихъ, однако, укрѣплялось все сильнѣе (ангелы-хранители, вѣра въ ихъ ходатайство) и на седьмомъ соборѣ 787 года было утверждено церковью (поклоненіе, προσκύνησις). Этому много способствовало то, что «научное» богословіе въ формѣ неоплатонической мистики приблизительно съ 500 года подняло уваженіе къ ангеламъ, включивъ ихъ, какъ важный факторъ, въ свою систему (однако, см. уже александрійскихъ богослововъ): ангелы со своими различными чинами являются, съ одной стороны, раскрытіемъ небеснаго міра, съ другой—органами передачи его людямъ. Земная іерархія съ ея степенями, компетенціей и посвященіями соотвѣтствуетъ небесной многостепенной іерархіи съ небесными жертвами, ходатайствомъ и т. д.; въ культѣ обѣ онѣ объединяются (см. Ареопагита и его толкователей). Такимъ образомъ, возникла—правда, давно подготовлявшаяся—новая церковная теософія, которая являлась нерѣшительнымъ выраженіемъ заимствованій идеи творенія и спасенія и негласнымъ принятіемъ того фантастическаго пантеизма, который создала причудливая теософія падающей античности: все существующее вытекаетъ изъ божества, какъ разнообразные лучи, и будучи удалено отъ него и одиноко, должно быть очищено и возвращено къ нему. Это совершается въ видѣ неизбѣжныхъ процессовъ, при изображеніи которыхъ принимаются въ соображеніе всѣ потребности, даже варварскія, и отдается уваженіе всѣмъ авторитетамъ и формуламъ. Но живой Богъ, внѣ Котораго душа ничего не имѣетъ, грозилъ при этомъ исчезнуть. Наряду съ этой теософической космологіей со времени паденія великихъ школъ Антіохіи и Александріи стоялъ реалистическій библицизмъ.

ГЛАВА V.

Представленія о человѣкѣ и взгляды на него какъ на субъекта принятія спасенія.

§ 34.

Какъ общее убѣжденіе ортодоксальныхъ отцовъ, можно установить слѣдующее: созданный по подобію Божію человѣкъ является свободнымъ самоопредѣляющимся существомъ:

онъ былъ одаренъ разумомъ, чтобы избирать добро и наслаждаться безсмертной жизнью. Онъ измѣнилъ этому назначенію, хотя соблазненный, но добровольно предавшись грѣху и предаваясь ему до сихъ поръ, онъ не потерялъ возможности и силъ для добродѣтельной жизни и достиженія безсмертія. Христово откровеніе, приходящее на помощь помраченному разуму совершеннымъ богопознаніемъ, укрѣпляетъ эту возможность и возстановляетъ и даруетъ безсмертіе. О добрѣ и злѣ рѣшаетъ, слѣдовательно, познаніе. Воля въ строгомъ смыслѣ не представляетъ ничего нравственнаго.—Относительно частностей существовали очень разнообразныя мнѣнія: 1) чѣмъ обладалъ вначалѣ человѣкъ, и каково было его назначеніе? 2) До чего простирается природа, и гдѣ начинается даръ благодати? 3) До чего простираются слѣдствія грѣха? 4) Характеризуется ли существо человѣка одной свободой воли, или его природѣ соотвѣтствуетъ быть добрымъ? 5) На какія составныя части распадается человѣческое существо? 6) Въ чемъ состоитъ подобіе Божіе? и т. д. Всѣ разнообразные отвѣты являются компромиссами 1) между религіозно-научной теоріей (ученіе Оригена) и книгой Бытія 1—3; 2) между моральными воззрѣніями и идеей спасенія Христомъ; 3) между дуализмомъ и взглядомъ на тѣло какъ на необходимое и полезное орудіе души.

1. Идея прирожденной свободы является центральной идеей, въ ней подразумѣвается разумъ. Она составляетъ Божіе подобіе, которое является по этому самостоятельностью по отношенію къ Богу. Составляютъ ли человѣческую природу только свойства сотворенности и чувственности, или также одаренность разумомъ и даже безсмертіе, оставалось спорнымъ. Но этотъ споръ почти не имѣлъ значенія, такъ какъ чудесная человѣческая природа всегда считалась даромъ благодати, а благодать (для большинства) была природой. Человѣческое существо одними представлялось состоящимъ изъ трехъ частей, другими—изъ двухъ. Гречески-оригеновское ученіе о тѣлѣ какъ о темницѣ было, въ концѣ концовъ, оффиціально отвергнуто—человѣкъ именно какъ духовно-тѣлесное существо является микрокосмомъ (Григорій Нисскій), и тѣло также угодно Богу,—но вліяніе его не прекратилось, такъ какъ положительная нравственность всегда заслонялась отрицательной (аскезомъ) или вѣрнѣе завершалась аскетическимъ представленіемъ о сверхдолжныхъ дѣлахъ. Позднѣйшіе неоплатоническіе мистеріософисты сумѣли воспользоваться идеей просвѣтленія тѣла, но на самомъ дѣлѣ тѣлесная природа имъ все-таки представлялась подлежащей уничтоженію, хотя о буквальномъ смыслѣ формулы «воскресеніе плоти» уже не разрѣшалось спорить.

Что касается возникновенія отдѣльныхъ душъ (душа не есть часть божества; однако, многіе теософисты все-таки понимали ее такъ), то оригеновское ученіе о предсуществованіи (которое въ IV вѣкѣ раздѣляли многіе ортодоксальные богословы) въ 553 году было категорически осуждено; однако, традукціонистическое ученіе все-таки не могло утвердиться, господствующимъ стало креатіанистическое (продолжающееся твореніе отдѣльныхъ душъ).

Относительно подобія Божія теологи путались въ противорѣчіи: съ одной стороны, добро и чистота могутъ быть только продуктомъ человѣческой свободы, но, съ другой стороны, прирожденное подобіе должно заключаться не въ возможности какъ добра, такъ и зла, а въ одномъ только (добромъ) направленіи разума и воли, и оно частью утеряно. Вслѣдствіе этого и мнѣнія относительно первобытнаго состоянія были также противорѣчивы, какъ у Иринея. Съ одной стороны, въ началѣ осуществилось возможное совершенство человѣка, которое было потомъ возстановлено Христомъ; съ другой стороны, это первобытное состояніе было лишь дѣтствомъ, изъ котораго человѣкъ долженъ былъ вырасти и развиться до совершенства, а потому онъ не могъ его потерять, а только усовершенствовать (особенно энергично утверждали это антіохійцы). Каппадокійцы учили еще о первобытномъ состояніи въ общемъ такъ же, какъ Оригенъ; но впослѣдствіи богословы были при-

нуждены строго придерживаться книги «Бытія», и спекулятивнымъ воззрѣніямъ были также поставлены предѣлы, какъ и раціоналистическимъ воззрѣніямъ антіохійцевъ. Слѣдствіемъ этихъ сомнѣній относительно первоначальнаго состоянія были колебанія въ мнѣніяхъ объ аскезѣ, никогда не разрѣшенныя въ греческой церкви: одни видѣли въ аскезѣ естественное для человѣка и отвѣчающее его назначенію состояніе; другіе (именно антіохійцы) видѣли въ немъ нѣчто неземное и сверхъ-человѣческое.

2. Было признано, что человѣческій родъ съ самаго начала, т.-е., начиная съ Адама (въ VI вѣкѣ рѣшительно отвергается ученіе Оригена о предвѣчномъ паденіи), уклонился отъ добра (причина этого не прирожденное предрасположеніе къ грѣху, не матерія, не божество, не наслѣдственность грѣха Адама—Адамъ является для большинства типомъ, а не родоначальникомъ грѣшниковъ,—а злоупотребленіе свободой, благодаря искушенію діаволомъ и передачѣ злыхъ нравовъ. Однако, у большинства въ глубинѣ душп оставалось убѣжденіе, что наклонность къ отпаденію отъ Бога вытекаетъ съ извѣстной необходимостью изъ чувственной природы и изъ грѣховности человѣка, какъ творенія, и, такимъ образомъ, является слѣдствіемъ сочетанія человѣка и смертности—будь оно естественно [антіохійцы] или пріобрѣтено и передаваемо по наслѣдству какъ послѣдствіе грѣха. Поэтому у однихъ и тѣхъ же отцовъ встрѣчаются противорѣчивыя утвержденія, что добро присуще человѣку, и что ему присуща грѣховность. Книги Бытія и Римл. 5 заставили грековъ, вопреки ихъ эмпирически-раціоналистической теоріи, придавать паденію Адама всемірно-историческое значеніе. Однако, августиновскаго ученія о первородномъ грѣхѣ они не принимали въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій и даже называли его манихействомъ. Такъ какъ многое имъ мѣшало сохранить въ чистотѣ ученіе Оригена, а Библія подрывала раціонализмъ антіохійскихъ богослововъ, то они запутались въ неясностяхъ. Большинство выводило общую смертность (наслѣдственную смерть), помраченіе познанія (отсюда политеизмъ) и извѣстную слабость воли изъ паденія Адама, придавая послѣднему значеніе полной гибели, когда разсуждали о дѣлѣ Христа, и едва упоминая его, когда писали противъ манихеевъ. Но такъ какъ они никогда не могли рѣшиться замѣнить моральную точку зрѣнія на грѣхъ религіозной, такъ какъ изъ ихъ памяти никогда не исчезъ философскій тезисъ, что зло чуждо бытія, такъ какъ они всегда сильнѣе чувствовали послѣдствія грѣха, чѣмъ самый грѣхъ—къ такой точкѣ зрѣнія приводило ихъ и ихъ пониманіе дѣла Христа,—то они никогда не сумѣли вполнѣ выразить тяжесть грѣха, т.-е. вины: грѣхъ есть единичный злой поступокъ, случайность и, вмѣстѣ съ тѣмъ, рокъ, слѣдствіе смертности, но онъ не является той страшной силой, которая прекращаетъ общеніе съ Богомъ.

Вліяніе проявляющагося въ ученіи о Богѣ и о человѣкѣ естественнаго богословія (раціонализма и родственной ему по происхожденію мистики) на догматику въ собственномъ смыслѣ, было рѣшающимъ: 1) спасеніе приводитъ человѣка къ той цѣли, которой онъ можетъ достигнуть и въ силу своей свободы (грозитъ опасность пониманія спасенія лишь какъ вспомогательнаго средства); 2) человѣкъ, какъ подобіе Божіе и существо, независимое даже по отношенію къ Богу, не можетъ имѣть къ нему никакихъ другихъ отношеній, кромѣ какъ къ Творцу и Судьѣ; не самъ Богъ является его жизнью, а законъ Божій его руководствомъ (опасность видѣть въ Евангеліи и въ спасеніи знаніе и законъ, въ наказаніи—высшее несчастіе и въ раскаяніи причину помилованія); 3) ученіе о Богѣ, какъ Спасителѣ, должно также войти въ раціоналистическую схему (разумность ученія о Троицѣ, ученіе о воскресеніи тѣла и т. д.); 4) въ сущности человѣкъ ничего не можетъ извлечь изъ исторіи, но къ исторіи принадлежитъ и воплощенный Логосъ (Λόγος ἔνσαρκος); такимъ образомъ, не было вполнѣ уничтожено представленіе, что возможна такая точка зрѣнія, при которой историческій Христосъ, являющійся только помощникомъ и учителемъ, не имѣетъ никакого значенія; человѣкъ, ставшій черезъ гнозисъ и оскезъ героемъ нравственности, дѣлается свободнымъ по отношенію къ Богу; онъ любитъ Бога и Богъ

любитъ его; въ немъ рождается Христосъ. Какъ-разъ наиболѣе живая религіозность греческихъ отцовъ и самая энергичная ихъ попытка освоиться съ религіей болѣе всего подвергались опасности утратить историческаго Христа. Но это было лишь угрожающей опасностью. Богъ сошелъ на землю, Богъ воплотился въ историческомъ Іисусѣ; вѣра въ этотъ невѣроятный фактъ—«самый новый изъ всего новаго, даже единственно новый въ этомъ мірѣ» (Дамаскинъ)—такъ же, какъ тайна смерти и страхъ передъ ней, ставили предѣлъ всякому раціонализму: человѣкъ долженъ былъ быть спасенъ, и онъ спасенъ.

Б. Ученіе о спасеніи въ лицѣ Богочеловѣка въ его историческомъ развитіи.

ГЛАВА VI.

Ученіе о необходимости и дѣйствительности спасенія черезъ воплощеніе Сына Божія.

(Принимается во вниманіе и Западъ).

§ 35.

Аѳанасій, «О вочеловѣченіи Логоса»; Григорій Нисскій, «Большой катехизисъ». См. литературу ко второй гл. Kattenbusch, I, стр. 297 сл.

Одно ученіе о вочеловѣченіи Бога уравновѣшивало всю систему естественнаго богословія. Вѣря въ его реальность, утверждали и его необходимость. Его относили къ смерти, къ власти демоновъ, къ грѣху и заблужденію, и въ этой связи нерѣдко приходили къ такимъ утвержденіямъ относительно грѣховности человѣка, которыя напоминаютъ Августина. Но для послѣдовательнаго проведенія теоріи необходима была идея упраздненія тлѣнности и смерти; свобода воли исключала уничтоженіе грѣха и навязывала, напротивъ, представленіе, что сердечное раскаяніе передъ Богомъ освобождаетъ отъ грѣховъ (см., напр., Аѳанасія, de incarn. 7). Послѣ Иринея Аѳанасій впервые далъ строго проведенную теорію воплощенія (l. c.). Онъ обосновываетъ ее, съ одной стороны, благостью Божіей, т.-е. его достоинствомъ, съ другой — слѣдствіемъ грѣха, смертью. Послѣднюю можетъ устранить только Логосъ, который вначалѣ все создалъ изъ ничего. Что касается средствъ, то Аѳанасій пользуется библейскими идеями (смерть, какъ жертва, уничтоженіе грѣха и т. д.); но особенно ясно выставляетъ онъ ту мысль, что въ самомъ актѣ воплощенія заключается поворотъ отъ смертности къ обожествленію (онъ «вочеловѣчился, чтобы мы обожествились») и безсмертіе (ἀφθαρσία), поскольку физическое соединеніе человѣческаго существа съ божественнымъ (жизнь Бога въ плоти) возноситъ человѣчество въ сферу блаженства и безсмертія (гл. 9)—но эта великая цѣль можетъ быть достигнута только въ томъ случаѣ, если Богочеловѣкъ Своей смертью побѣдилъ смерть человѣчества, т.-е. взялъ на Себя задачу борьбы съ нею и Своей смертью, которая не могла быть продолжительна, упразднилъ всякую смерть. Такимъ образомъ, ближайшимъ слѣдствіемъ воплощенія, имѣвшаго цѣлью крестную смерть, было сдѣлать людей безсмертными (возстановить подобіе Божіе), затѣмъ возвратить также и познаніе Бога, поскольку земное явленіе Божества (въ Христѣ) дѣлаетъ Божество познаваемымъ для слабаго глаза и этимъ уничто-

жаетъ политеизмъ. Устанавливая это двойное слѣдствіе, Аѳанасій могъ объяснить и частное слѣдствіе воплощенія: оно распространяется только на тѣхъ, кто познаетъ Бога и устраиваетъ свою жизнь согласно этому познанію. Главнымъ для Аѳанасія было обожествленіе человѣческой природы (пріобщеніе къ Божеству черезъ Сыновство, представлявшееся не въ пантеистической формѣ, а какъ безконечное возвышеніе жизни), а не познаніе. Поэтому для него все заключалось въ точныхъ отвѣтахъ на вопросы, каково было то божественное начало, которое стало человѣкомъ, и въ какія оно стало отношенія къ человѣчеству. Наоборотъ, аріане, а впослѣдствіи антіохійцы придавали главную цѣну познанію; они оставались въ предѣлахъ раціоналистической схемы. Поэтому оба эти вопроса для нихъ вообще не представляли рѣшающаго интереса, а если и представляли, то они отвѣчали на нихъ въ совершенно другомъ смыслѣ. Можно прослѣдить здѣсь корни великихъ догматическихъ споровъ: пріобщеніе къ божественной сущности или познаніе Бога, которому способствуетъ свобода; Христосъ какъ Божество или какъ міровой разумъ (и божественный учитель)— Христосъ какъ недѣлимый Богочеловѣкъ или вдохновенный человѣкъ и существо о двухъ природахъ. На сторонѣ Аѳанасія была высшая греческая религіозность, на сторонѣ его противниковъ болѣе понятныя формулы и отчасти буква Библіи.

Ни одинъ греческій отецъ не отвѣтилъ такъ ясно, какъ Аѳанасій, на вопросъ, почему Богъ сталъ человѣкомъ. Ближе всѣхъ идетъ за нимъ платоникъ Григорій Нисскій («Большой катехизисъ»), такъ какъ вообще все это ученіе возможно только на почвѣ платонизма. Григорій въ нѣкоторыхъ пунктахъ усилилъ разсужденія Аѳанасія и во многомъ примыкалъ къ Меѳодію. Онъ доказываетъ, имѣя въ виду іудеевъ и язычниковъ, что воплощеніе было лучшей формой спасенія; все состояніе грѣховности онъ называетъ смертью, слѣдовательно, придаетъ этому понятію болѣе широкое значеніе (всякое уклоненіе отъ Бога къ несуществующему, чувственному есть смерть), онъ видитъ завершеніе воплощенія лишь въ воскресеніи Христа (отголосокъ оригенизма: спасеніе предполагаетъ освобожденіе отъ тѣла); онъ совершенно опредѣленно учитъ, что Христосъ принялъ природу не отдѣльнаго человѣка, а какъ второй Адамъ, всю человѣческую природу, такъ что, согласно этому мистически-платоническому воззрѣнію, все человѣческое слилось съ божествомъ; все это онъ представляетъ себѣ какъ физически-фармакологическій процессъ: человѣчество, какъ тѣсто, проникается закваской Божества (противовѣсомъ является требованіе добровольнаго исполненія закона); онъ поставилъ таинства въ тѣснѣйшую связь съ воплощеніемъ. Онъ, наконецъ, придалъ этому реалистическому и на видъ враждебному всякому раціонализму представленію пантеистическую окраску, которая сглаживаетъ его особенности и вполнѣ согласуется съ раціоналистической точкой зрѣнія: воплощеніе Христа является фактомъ космическаго значенія; какъ примиреніе и возобновленіе, оно распространяется на весь міръ отъ высшихъ ангеловъ до самыхъ низовъ. Такимъ образомъ, оно становится, какъ и у Оригена, актомъ необходимаго космическаго процесса; оно является частнымъ случаемъ постояннаго присутствія Божества въ твореніи. Міру также предопредѣлено удаленіе отъ Бога, какъ и возвращеніе къ нему. Григорій способствовалъ передачѣ будущимъ временамъ этой пантеистической идеи, которая, однако, никогда не представлялась ему во всей чистотѣ и вполнѣ свободной отъ всего историческаго. Впослѣдствіи пантеистическое ученіе о спасеніи проявляется въ двухъ видахъ (пантеистическіе монофизиты, Ареопагитъ и его ученики и т. д.); дѣло историческаго Христа является либо частнымъ случаемъ, вѣрнѣе символомъ постоянной очищающей и освящающей дѣятельности Логоса, которую онъ вѣчно проявляетъ въ союзѣ съ многостепенными чинами сверхъ-чувственныхъ твореній и, вмѣстѣ съ тѣмъ, для нихъ черезъ святыхъ посредниковъ— или въ воплощеніи разумѣется соединеніе каждой отдѣльной души съ Логосомъ, при которомъ повторяется то, что произошло съ Христомъ. Третьей формой является еще воззрѣніе, что человѣчество Христа было небеснымъ, т.-е., что Логосъ всегда носилъ въ себѣ

человѣческую природу. Не было недостатка даже въ чистомъ пантеизмѣ—вся природа по существу едина съ Божествомъ (Стефанъ Баръ Судайли).

Однако, все это таилось въ глубинѣ; на Востокѣ и на Западѣ распространялась, напротивъ, мысль, что Христосъ воплотилъ въ себѣ общее понятіе человѣчества, и вытѣсняла представленіе о нравственномъ единеніи съ Богомъ отдѣльнаго человѣка, изъ котораго, дѣйствительно, нельзя было вывести убѣжденія въ нашемъ физическомъ обожествленіи. Тѣ, кто училъ о такомъ единеніи (антіохійцы) понимали обыкновенно спасеніе не какъ возстановленіе, необходимости въ которомъ они не чувствовали, а какъ наступленіе новой эпохи, какъ завершеніе Божьяго руководительства. Наоборотъ, богословы, слѣдовавшіе по стопамъ Аѳанасія и Григорія, всегда понимали воплощеніе какъ возстановленіе и относили его, слѣдовательно, къ грѣху и смерти. Поэтому, поскольку они не подпадали вліянію пантеизма, они всегда настаивали на томъ, что воплощеніе было историческимъ актомъ неисповѣдимаго божескаго милосердія, благодаря которому человѣчеству была возвращена божественная жизнь.

Дополненіе. Была сдѣлана попытка включить въ понимаемое, такимъ образомъ, дѣло спасенія факты исторіи Іисуса. Относительно воскресенія это удалось, но больше ни въ чемъ. Спеціально крестная смерть, несмотря на то, что безпрестанно повторялась точка зрѣнія Павла, осталась мистеріей, такъ какъ все заключалось въ вочеловѣченіи (правда, Аѳанасій старался указать, что истинной цѣлью воплощенія является крестная смерть, и въ ней заключается главный фактъ спасенія), и смерть могла быть только заключительнымъ актомъ воплощенія (развитіе идеи жертвы по образцу греческихъ мистерій нерѣдко встрѣчается послѣ Оригена). Тѣмъ не менѣе, нельзя не признать, что смерть понимали какъ священную тайну, передъ которой преклонялись (сильныя религіозныя выраженія цѣнности крестной смерти встрѣчаются у грековъ всѣхъ временъ), и здѣсь возникаетъ вопросъ, дѣйствительно ли догматическая сдержанность грековъ въ этомъ вопросѣ является менѣе цѣнной, чѣмъ дерзкій разсчетъ и торгашество Запада относительно «заслуги» Христа. Уже со времени Тертулліана и Кипріана Западъ разсматривалъ крестныя страданія какъ дѣло, значеніе котораго можно выразить юридическими формулами; они смотрѣли на смерть какъ на удовлетвореніе и умилостивленіе Бога (Satisfactio et placatio dei) и примѣняли къ ней извлеченную изъ разсмотрѣнія подвиговъ покаянія правовую схему (упраздненіе грѣховныхъ и адскихъ мукъ черезъ искупленіе, т.-е. заслугу смерти Христа, умилостивляющую разгнѣваннаго Бога. Вычисленіе цѣнности Христовой смерти для Бога: Амвросій, Августинъ, великіе папы). При этомъ со времени Амвросія они совершенно послѣдовательно пришли къ утвержденію, что искупленіе (заслуга) совершено Христомъ какъ человѣкомъ, такъ какъ виновнымъ является человѣчество, и подвигъ можетъ быть цѣненъ только со стороны человѣка, хотя онъ получаетъ свою цѣнность отъ Бога. Такимъ образомъ, Западъ уклонился отъ Востока; здѣсь Спасителемъ является Богъ, слившій человѣчество во-едино со своимъ естествомъ; тамъ примиритель—Богочеловѣкъ, смертный подвигъ котораго имѣетъ божественную цѣну. Однако, строго проведенной теоріи на Западѣ еще не было, и потому онъ принялъ гностическое восточное представленіе, что діаволу былъ заплаченъ выкупъ, и онъ былъ при этомъ обманутъ.

ГЛАВА VII.

Ученіе о единосущіи Сына Божія съ самимъ Богомъ.

Главные источники: Историки церкви IV и V вѣковъ и творенія отцовъ IV вѣка; F. Geppert, «Die Quellen des Socrates», 1898. — P. Batiffol, «Sozomenos et Sabinos» («Byz. Ztschr»., т. 7. 1898).—Изъ сочиненій Аѳанасія, сюда относятся, главнымъ образомъ, «De decretis synodis Nicaenae—de sententia Dionysii—orationes IV c. Arianos—epp. IV ad Serap.—de synodis Arimini et Seleuciae — ep. ad. Afros.» — Tilemont, «Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique», 1732. — F. Walch, «Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien», 1764. — F. Ch. Baur, «Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes» 3 тт., 1841 и сл.—I. Dorner, «Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi», 2-е изд., 1853. — H. Schultz, «Die Lehre von der Gottheit Christi», 1881. — C. J. Hefele, «Konziliengeschichte, 2-е изд., т. 2 и сл.—A. Harnack, «Lucian d. M.» въ «Real-Encyclopädie», 3-е изд.— H. Achelis, «Meletius» въ «Real-Encyclopädie», 3-е изд. — H. M. Gwatkin, «Studies of Arianism», 1882. — Snellman, «Der Anfang des arianischen Streits», 1904. — Möhler, «Athanasius», 1827.— H. J. M. Voigt, «Die Lehre des Athanasius», 1861. G. Krüger, «Die Bedeutung des Athanasius» въ «Jahrbücher für protestantische Theologie», 1890. — P. Böhringer, «Athanasius und Arius». 1874. — E. Schwartz, «Zur Geschichte des Athanasius» («Nachr. d. K. Gesellschaft d. W. zu Göttingen», 1904/5, вып. I—VI.—G. Krüger, «Alexander von Alexandrien» въ Z. w. Th. 1888, стр. 434 и сл.—G. Löschcke въ «Rheinisches Museum», т. 59, стр. 451 и сл.— W. Kölling, «Geschichte der arianische Häresie», 2 тт., 1884 и сл. (очень искажено въ церковномъ направленіи, но забавно).—T. Zahn, «Marcell», 1867.—A. Lichtenstein, «Eusebius von Nikomedien», 1903.—M. Rade, «Damasus von Rom», 1882.—J. Wittig, «Papst Damasus I», 1902; ср., главнымъ образомъ, совершенно неудовлетворительныя біографіи каппадокійцевъ.— K. Holl, «Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadociern», 1904.— J. Gummerus, «Die homöusianische Partei», 1900. — P. Batiffol, «Histoire acephala» («Byz. Ztschr.», т. 10, 1901).—A. Hahn, «Bibliothek der Symbole», 3 изд., 1897.—C. P. Caspari, «Quellen zur Geschichte des Taufsymbols», 4 т., 1866 и сл.—F. Loofs, статьи «Arianismus», «Athanasius», «Christologie» въ «Real-Encyclopädie», 3-е изд.; его же, «Eustathius von Sebaste und die Christologie der Basilius-Briefe», 1898.—A. Harnack, статья «Konstantinopeler Symbol» въ «Real-Encyclopädie», 3-е изд.; подробное изслѣдованіе о томъ же Kattenbusch'a въ его «Symbolik», т. I., стр. 252 и сл. и въ «Monographie über das apostolische Symbol» (I, 1894; II, 1900, въ особенности II, стр. 995). O. Seeck, «Untersuchung zur Geschichte des Nicaenischen Konzils», «Zeitschrift für Kirchengeschichte». T. 17, стр. 1 и сл. (ср. A. Heikel въ его изданіи Евсевія, «Vita Const.» и Snellman, см. выше). O. Braun, «De sancta synodo Nicaena», 1898.

Было ли то божественное начало, которое явилось на землѣ и снова соединило людей съ Богомъ, тожественно съ высшимъ Божествомъ, управляющимъ небомъ и землей, или оно было лишь на-половину божественно? Это являлось рѣшающимъ вопросомъ въ аріанскомъ спорѣ.

§ 36. Отъ начала спора до Никейскаго собора.

Въ Антіохіи въ 268 году ученіе о Логосѣ было принято, но терминъ «ὁμοούσιος» былъ отвергнутъ. Однако, наслѣдіе Павла изъ Самосаты не погибло. Лукіанъ, наиболѣе ученый экзегетъ своего времени, возстановилъ его и основалъ въ Александріи пользовавшуюся большимъ успѣхомъ и имѣвшую большое вліяніе экзегетически-теологическую школу, которая долгое время стояла внѣ церкви, но затѣмъ заключила съ ней миръ и стала колыбелью аріанизма. Лукіанъ исходилъ изъ адопціанизма (Павелъ изъ Самосаты); это доказывается большимъ значеніемъ, которое онъ придавалъ развитію (προκοπή) Христа. Но онъ примирился съ тѣмъ, чтобы ввести ипостатическаго Логоса, но, какъ

λόγος-κτίσμα, какъ сотворенное, способное къ развитію и нуждающееся въ немъ существо, которое надо строго отличать отъ вѣчнаго безличнаго Божьяго Логоса. Такимъ образомъ, личностью Христа является небесное, вѣчное существо (уже не человѣкъ, какъ у Павла, но нѣчто въ родѣ гностической «Софіи»; дѣлая эту уступку, Лукіанъ заключилъ миръ съ догмой и оригенистами), но ему все-таки приписывались человѣческія свойства (т.-е. несовершенства, которыя были побѣждены путемъ борьбы и страданій), воплощеніе было просто принятіемъ плоти, и при помощи аристотелевской діалектики и библейской экзегезы было выработано ученіе, согласно которому нерожденный отецъ («не имѣвшій начала») рѣзко противоставлялся всему, имѣвшему начало (сущность котораго составляетъ прогрессъ отъ несовершенства къ совершенству), слѣдовательно, и Логосу-Христу. Теологія стала «технологіей», т.-е. разработаннымъ въ видѣ силлогизмовъ, основывающимся на священномъ кодексѣ, ученіемъ о нерожденномъ и рожденномъ (причемъ различія неизбѣжно выступали ярче, чѣмъ пункты сходства, но это не останавливало учениковъ) безъ преобладающаго интереса къ идеямъ спасенія, но не чуждымъ нравственной силы. Оно распространялось тѣснымъ дружескимъ кружкомъ учениковъ, очень гордившихся своей діалектикой и своимъ экзегетическимъ искусствомъ (они называли другъ друга солукіанистами [Συλλουκιανισταί] изъ уваженія къ своему учителю).

Къ нимъ принадлежалъ и Арій, выдѣлившійся своимъ показнымъ благочестіемъ и ставшій въ зрѣломъ возрастѣ діакономъ и пресвитеромъ (въ Бавкальской церкви) въ Александріи (мотивы его конфликтовъ съ епископомъ Петромъ, его временнаго союза съ Мелетіемъ и его нерѣшительнаго отношенія къ александрійской епископской партіи— не ясны [1]); «Арій съ самаго начала проявляетъ живость натуры, которая толкала его на энергичныя дѣйствія»; непослѣдовательности встрѣчались съ самаго начала). Тамъ въ это время среди епископата проявилось направленіе, относившееся недовѣрчиво къ ученіямъ греческой философіи и устранявшее идею различія между Отцомъ и Логосомъ. Хотя Арій— бывшій любимымъ проповѣдникомъ, искуснымъ діалектикомъ и любившій себя слушать— нѣсколько лѣтъ былъ заодно съ епископомъ Александромъ и боролся вмѣстѣ съ нимъ противъ христологическихъ заблужденій, въ 320 году онъ все-таки разошелся съ нимъ [2]) и, когда частныя и публичныя замѣчанія и диспуты оказались безплодны, епископъ былъ принужденъ осудить Арія на Александрійскомъ соборѣ за его христологію и лишить его сана. Однако, онъ этимъ возбудилъ противъ себя массу враговъ. Лукіанисты и, главнымъ образомъ, вліятельный Евсевій Никомидійскій рѣшительно вступились за Арія (который лично агитировалъ въ свою пользу за предѣлами Египта), и большинство восточныхъ епископовъ было къ нему сочувственно настроено (также и Евсевій Кесарійскій). Съ обѣихъ сторонъ писались посланія съ просьбами о помощи, созывались также соборы. Александръ предсѣдательствовалъ на большомъ Египетскомъ соборѣ (320? 322/3?), который сталъ на сторону епископа. Тѣмъ не менѣе, Арій, побывавшій также и въ Никомидіи, гдѣ онъ нашелъ главный опорный пунктъ для своего дѣла, несмотря на протестъ, вернулся въ Александрію, гдѣ очень многіе клирики и члены общины остались вѣрны ему, главнымъ образомъ, женщины. Споръ только теперь пріобрѣлъ всю свою остроту,

[1]) Церковныя смуты въ Египтѣ (Мелетіанское движеніе) во время великаго гоненія, и непосредственно послѣ него не представляютъ интереса съ точки зрѣнія догматической исторіи, но очень важны съ церковно-исторической точки зрѣнія. Священники отдѣльныхъ александрійскихъ церквей въ началѣ IV вѣка были менѣе зависимы отъ епископа, чѣмъ въ другихъ мѣстахъ. Глава александрійской парохіи руководилъ своей общиной почти такъ же самостоятельно, какъ епископъ. Отсюда конфликты съ епископомъ, въ которыхъ, въ концѣ концовъ, побѣждалъ послѣдній.

[2]) Поводомъ послужило толкованіе и примѣненіе Аріемъ Притч. VIII. 22 слл.—Это мѣсто осталось locus classicus аріанъ. Повидимому, пресвитеръ Коллуоъ возбудилъ Александра противъ Арія, и онъ противъ воли поднялъ дѣло (см. Snellman, стр. 19 слл.).

и начался настоящій расколъ. Когда въ 323 году Константинъ сталъ правителемъ также и на Востокѣ, этотъ расколъ охватилъ уже всѣ побережныя восточныя области («Пиръ» Арія, который долженъ былъ привлечь къ спору народныя массы; насмѣшки іудеевъ и язычниковъ, которые въ аріанахъ должны были видѣть «либераловъ»). Императоръ (можетъ-быть, подъ вліяніемъ Евсевія Никомидійскаго) пытался сначала примирить обѣ стороны при помощи посланія придворнаго епископа Госія изъ Кордовы (въ которомъ споръ этотъ назывался праздной, неподобающей бранью). Но посланіе осталось безплоднымъ, и Госій, бывшій представителемъ тертуліано-новатіанскаго ученія о Троицѣ, вѣроятно, уже въ то время примкнулъ къ Александру (Александрійскій соборъ); онъ также хотѣлъ устранить расколъ, но не въ томъ смыслѣ, какъ императорское посланіе. Благодаря Госію, произошла перемѣна въ настроеніи императора, и было подготовлено рѣшеніе Никейскаго собора. По его совѣту Константинъ созвалъ соборъ въ Никеѣ (незадолго передъ этимъ состоялся Антіохійскій православный соборъ; см. Schwartz, «Zur Geschichte des Athanosius», VI).

Ученіе Александра, находящееся, вѣроятно, подъ вліяніемъ Мелитона (см. оба его посланія у Өеодорита, h. e. I. 4 и Сократа, h. e. I, 6 [1]), и его «Sermo de anima et corpore deque passione domini», ср. также ep. Arii ad Euseb.), было въ своей основѣ тожественно съ болѣе позднимъ ученіемъ Аөанасія, но оно было неясно въ выраженіяхъ. Едва ли онъ спеціально выставилъ тезисъ единосущія, такъ какъ онъ былъ еще запрещеннымъ на Востокѣ. Его вновь ввелъ, вѣроятно, Госій, какъ переводъ западнаго термина «unius substantiae». Формулы Александра были: aei theos, aei hyios, hama pater, hama hyios, synyparchei ho hyios agennetos to theo, aeigenes, agenetogenes, ut'epinoia, ut atomo tini proagei ho theos tu hyiu, aei theos, theu hyios, ex autu tu theu ho hyios. Александръ утверждалъ не имѣвшее начало, вѣчное сосуществованіе Отца и Сына (вліяніе Мелитона и Иринея); включалъ Сына въ существо Отца какъ необходимую составную часть; опровергалъ положенія, что Сынъ не вѣченъ, созданъ изъ небытія, не Богъ по природѣ, что Онъ измѣняемъ, нравственно развивался и лишь усыновленъ Богомъ. Онъ сознательно борется за общее вѣрованіе церкви въ божественность Христа и прежде всего отклоняетъ діалектику о рожденномъ и нерожденномъ. Въ пользу своего взгляда онъ приводитъ доказательства изъ Священнаго Писанія (Іоан. I. 1—3; I. 18; X, 30; XIV, 8; 9, 28; Матө. III, 17; XI, 17; I Іоан. V, 1; Кол. I. 15—16; Римл. VIII, 32; Евр. I, 2 сл.; Притч. VIII. 30; Пс. II. 7; CX 3; XXXV, 10; Ис. LIII, 8). Онъ часто пользуется любимымъ выраженіемъ времени: Сынъ есть полное излученіе, но даже это выраженіе кажется ему недостаточнымъ: «en auto characterizetai ho pater». Онъ приближается къ сабелліанизму, но, тѣмъ не менѣе, хочетъ энергично опровергнуть его и утверждаетъ, что Отецъ все-таки больше Сына, хотя Сынъ принадлежитъ къ Его существу. Онъ хочетъ почитанія рожденія такого Сына, какъ тайны: здѣсь нужна вѣра, а не спекуляція. Но онъ часто употребляетъ неясныя, спутанныя и противорѣчивыя формулы, среди которыхъ встрѣчается даже patrike theogonia, и которыя невыгодно для себя отличаются отъ совершенно ясныхъ тезисовъ Арія, которому легко было доказать, что ученіе Александра не обезпечено ни отъ дуализма, (два нерожденныхъ существа), ни отъ гностическаго эманатизма (probolê, aporroia), ни отъ сабелліанизма (сыноотецъ), ни отъ представленія о матеріальности Бога, что оно измѣнчиво, какъ хамелеонъ, и несостоятельно съ точки зрѣнія Библіи.

Арій училъ слѣдующему (см. посланія его и его друзей, фрагменты «Пира», характеристику его у Александра и Аөанасія, сочиненія позднѣйшихъ Аріанъ):

1. Богъ единъ, наряду съ Нимъ не существуетъ никакого другого, Онъ одинъ не ро-

---

[1]) Snellman считаетъ посланіе къ Александру изъ Константинополя болѣе позднимъ, чѣмъ энциклика (стр. 71 сл.).

жденъ, не имѣетъ начала, вѣченъ; онъ неизреченъ и непостижимъ, затѣмъ Онъ—причина и творецъ всего. Эти признаки составляютъ Его сущность (нерожденный Отецъ). Его дѣятельность состоитъ въ твореніи («рожденіе» есть только синонимъ). Все существующее—сотворено, не изъ естества Божія (такъ какъ въ такомъ случаѣ Онъ не былъ бы простымъ и духовнымъ), но по Его свободной волѣ. Такимъ образомъ, Богъ не былъ всегда отцомъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ сотворенное было бы вѣчно; творенію не можетъ также быть сообщено естество Божіе, иначе оно было бы не сотвореннымъ.

2. Этому Богу присущи какъ неотдѣлимыя отъ него силы (не лица) Мудрость и Логосъ; кромѣ нихъ, существуетъ множество созданныхъ силъ.

3. До существованія міра Богъ, по Своей свободной волѣ (thelemati tu patros), создалъ какъ орудіе для созданія остальныхъ твореній самостоятельное существо (usia, hypostasis), которое писаніе называетъ Мудростью, Сыномъ, Подобіемъ, Словомъ; какъ всѣ твари, Онъ созданъ изъ ничего и имѣлъ начало. Слѣдовательно, было время, когда этотъ Сынъ не существовалъ. «Сыномъ» Онъ называется не въ буквальномъ смыслѣ; писаніе называетъ такъ и другія творенія.

4. Такимъ образомъ, этотъ Сынъ, по своей природѣ, является самостоятельной, совершенно отличной отъ «Отца» величиной; Онъ не имѣетъ ни единаго естества съ Отцомъ, ни одинаковыхъ природныхъ свойствъ (иначе было бы два Бога). Онъ, напротивъ, обладаетъ свободной волей и подверженъ измѣненіямъ. Но Онъ навсегда избралъ добро. Такимъ образомъ, Онъ, въ силу Своей воли, сталъ неизмѣняемъ.

5. Такимъ образомъ, «Сынъ» не есть истинный Богъ; Онъ обладаетъ божественными свойствами лишь какъ пріобрѣтенными и только отчасти. Такъ какъ Онъ не вѣченъ, то и знаніе Его несовершенно. Поэтому Ему подобаетъ не одинаковое почитаніе съ Отцомъ.

6. Однако, Онъ отличается отъ остальныхъ твореній: онъ является ctisma teleion (т.-е. Онъ настолько совершененъ, насколько это возможно для творенія), имъ все сотворено; Онъ обладаетъ особой Божіей благодатью; Богъ даровалъ Ему величіе раньше, чѣмъ Онъ могъ оправдать это Своими дѣлами, уже въ предсуществованіи. Съ Божіей помощью и благодаря собственному прогрессу, Онъ сталъ Богомъ, такъ что Его можно называть «Единороднымъ Богомъ».

7. Этотъ Сынъ, дѣйствительно, принялъ человѣческое тѣло (soma apsychon). Аффекты, обнаруживаемые историческимъ Христомъ, показываютъ, что Логосъ, которому надо ихъ приписать (такъ какъ Христосъ не имѣлъ человѣческой души), является поддающимся страстямъ, не абсолютно совершеннымъ (а лишь стремящимся къ абсолютному совершенству) существомъ.

8. Наряду съ Сыномъ стоитъ подчиненный Ему Святой Духъ, такъ какъ христіанинъ вѣритъ въ три раздѣльныя и различныя usiai (употребляется также слово hypostaseis, имѣющее то же значеніе): Святой Духъ сотворенъ Сыномъ.

9. Доказательствами этого ученія изъ Священнаго Писанія были: Второз. VI. 4; XXXII, 39; Притч. VIII, 22; Ис. XLV, 8; Матѳ. XII, 28; Марка XIII, 32; Матѳ. XXVI, 41; XXVIII, 18; Лук. II, 52; XVIII, 19; Іоан. XI, 34; XIV, 28; XVII, 3; Дѣян. II, 36; I Кор. I, 24; XV, 28; Кол. I, 15; Фил. II. 6 сл.; Евр. I, 4; III, 2; Іоан. XII, 27; XIII, 21; Матѳ. XXVI, 39; XXVII, 46 и т. д. Діалектически разработалъ это ученіе впервые софистъ Астерій. Въ болѣе строгомъ аріанствѣ преобладала традиція Павла и Лукіана, въ смягченномъ (Евсевій Цезарійскій) субординаціонистическое ученіе Оригена.

Ученіе Аѳанасія (о его развитіи см. Loofs въ R. E. 3-ье изд., т. II, стр. 202 сл.) незначительно по своей догматической научной формѣ, но велико благодаря побѣдоносной твердости вѣры. Оно, въ сущности, содержитъ всего одно положеніе: Самъ Богъ сошелъ къ человѣчеству. Оно цѣликомъ коренится въ идеяхъ спасенія. Іудейство и язычество не возвратили человѣчеству общенія съ Богомъ: лишь Самъ Богъ могъ

насъ обожествить, т.-е. сдѣлать Своими сыновьями и даровать безсмертіе. Тотъ, кто отрицаетъ, что Христосъ есть совершенный Богъ, остается іудеемъ или язычникомъ. У Аѳанасія, въ сущности, уже нѣтъ ученія о Логосѣ; онъ—христологъ. Онъ постоянно думаетъ только о Христѣ, который есть Богъ. Формула не имѣла для него значенія; даже термина homousios онъ не употребляетъ такъ часто, какъ можно было бы предполагать. Его главныя положенія слѣдующія.

1. Если Христосъ—Богъ (а Онъ долженъ быть Богомъ, какъ Спаситель), то въ Немъ нѣтъ ничего собственнаго, и Онъ ни въ какомъ смыслѣ не принадлежитъ къ твореніямъ. Аѳанасій раздѣляетъ такъ же строго, какъ Арій, созданное и не созданное, но онъ относитъ Сына къ Отцу, противопоставляя Его міру.

2. Такъ какъ божественная природа Христа не сотворена, то Его существованіе не обусловливается существованіемъ міра и созданія Его, къ тому же Богъ для созданія міра не нуждается въ посредникѣ. Такимъ образомъ, идею Божества, спасшаго людей, надо отличать отъ идеи міра. Старое ученіе о Логосѣ устраняется (даже самое слово «Логосъ», находившееся въ символѣ Евсевія, въ никейскомъ вычеркивается). Природа и откровеніе уже не отожествляются. Логосъ-Сынъ является принципомъ спасенія, а не принципомъ міра.

3. Такъ какъ Божество представляетъ Собою единство (monás), а Сынъ не принадлежитъ къ міру, то Онъ долженъ входить въ это единство нерожденнаго принципа, которое есть Отецъ.

4. Имя Отца доказываетъ, что въ Божествѣ есть и второе лицо. Богъ вѣчно былъ Отцомъ; тотъ, кто называетъ Его такъ, называетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и Сына, такъ какъ Отецъ есть Отецъ Сына и только въ переносномъ смыслѣ Отецъ міра, такъ какъ послѣдній созданъ не создана же божественная Троица, заключающаяся въ единствѣ.

Такимъ образомъ, Сынъ (gennema tu patrós), рожденъ (не созданъ) изъ естества Отца (ex usias tu patros), какъ свѣтъ отъ солнца, съ внутренней необходимостью (physei a не thelemaxti). Онъ является подобіемъ, исходящимъ изъ естества. «Быть рожденнымъ» значитъ не что иное, какъ по самой природѣ быть причастнымъ ко всей природѣ Отца, причемъ Отецъ не терпитъ отъ этого никакого ущерба.

6. Такимъ образомъ, утвержденія аріанъ ложны; наоборотъ, Сынъ а) также вѣченъ, какъ Отецъ, б) единосущенъ Отцу, в) природа Его во всемъ одинакова съ природой Отца, и все это объясняется тѣмъ, что у Него одно естество съ Отцомъ (homousios-tautusios), и Онъ представляетъ съ Нимъ полное единство — но естество по отношенію къ Божеству означаетъ не что иное, какъ «бытіе». Не то, чтобы Отецъ представлялъ Собою одно существо само по себѣ, Сынъ — другое, этимъ уничтожалось бы единство Божества; Отецъ есть Божество, но это Божество заключаетъ въ Себѣ самостоятельное и самодѣятельное произведеніе, обладающее отъ вѣчности, а не въ силу сообщенія, такой же божественной природой — истиннаго Сына, подобіе, вытекающее изъ существа. Отецъ и Сынъ являются однимъ существомъ, заключающимъ въ себѣ различіе archê gennema, то-есть принципа и производнаго, и въ этомъ смыслѣ разумѣется подчиненіе (Отецъ является aitin, Сынъ aitiaton, въ этомъ смыслѣ онъ подчиненъ Отцу), которое, однако, не имѣетъ ничего общаго съ подчиненіемъ тварей; таковъ смыслъ ученія Аѳанасія о единосущіи (онъ говоритъ не о трехъ ипостасяхъ, но объ одной ипостаси. У него вообще нѣтъ общаго опредѣленія для лицъ Троицы).

7. Всѣ свойства твореній, которыя писаніе приписываетъ Іисусу Христу, относятся только къ Его человѣческой природѣ. Вознесеніе также относится къ послѣдней, т.-е. къ нашему вознесенію; соединеніе Бога-Логоса съ человѣческой природой съ самаго начала было дѣйствительнымъ и полнымъ (Марія какъ Богородица [theotokos] уже у Александра Александрійскаго): тѣло стало его тѣломъ. Къ воплощенному Логосу относятся и слово Притч. VIII, 22 сл.

Оба ученія формально сходны въ томъ, что въ нихъ религія тѣснѣйшимъ образомъ сливается съ богословіемъ, и въ основу кладется ученіе о Логосѣ. Но аріанство является соединеніемъ адоптіанизма съ оригеновски-неоплатонистическимъ ученіемъ о подчиненномъ Логосѣ, являющимся духовнымъ принципомъ міра, и пользуется средствами аристотелевской діалектики; православное ученіе есть соединеніе почти модалистически окрашеннаго тезиса вѣры, что Іисусъ Христосъ есть единородный Богъ, съ оригеновскимъ ученіемъ о Логосѣ, какъ полномъ подобіи Отца. Тамъ центръ тяжести лежитъ на космологическихъ и раціонально-моральныхъ идеяхъ (нисходящее достоинство лицъ Троицы, просвѣщеніе и усиленіе свободы), здѣсь на идеяхъ спасенія, но въ физическомъ представленіи. Тамъ формулы, повидимому, планомѣрны и чужды противорѣчій, но при болѣе точномъ разсмотрѣніи миѳологія терминовъ крайне запутана; аріане—монотеисты только въ космологіи, въ богословіи и религіи они—политеисты, наконецъ, въ глубинѣ заключаются рѣзкія противорѣчія: Сынъ, который, однако, не Сынъ, Логосъ, не являющійся Логосомъ, монотеизмъ, не исключающій политеизма, два или три лица, требующихъ почитанія, хотя только одно изъ нихъ дѣйствительно отличается отъ твореній, неопредѣлимое существо, становящееся Богомъ, лишь ставши человѣкомъ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не являющееся ни Богомъ, ни человѣкомъ. При этомъ никакого живого религіознаго интереса, даже положительно-философскаго, все, напротивъ, пусто и формально, какое-то дѣтское увлеченіе игрой съ внѣшностью и оболочкой, и дѣтское самодовольство при пользованіи безсодержательными силлогизмами. Противники были совершенно правы: это ученіе вело обратно къ язычеству. Только тамъ оно получало относительную цѣнность, гдѣ оно, имѣя дѣло съ необразованными и варварскими народами, должно было сбросить свою философскую одежду и являлось адоптіанизмомъ, почитаніемъ Христа наряду съ Богомъ и основывалось на библейскихъ изреченіяхъ (германскій адоптіанизмъ). Православное ученіе, напротивъ, имѣетъ постоянную цѣнность, поддерживая вѣру, что въ лицѣ Христа самъ Богъ спасъ людей и возвратилъ имъ общеніе съ Нимъ. Но такъ какъ Богъ въ Христѣ представлялся тожественнымъ Отцу, и спасеніе представлялось мистически-физическимъ, то отсюда вытекали 1) формулы, противорѣчія между которыми совершенно очевидны (единица = двумъ или тремъ) и утвержденія, которыхъ нельзя было себѣ представить, а только утверждать на словахъ. Такимъ образомъ, мѣсто богопознанія, обѣщаннаго Христомъ, заняла тайна, которая должна была быть признана глубочайшимъ и рѣшающимъ содержаніемъ религіи. Наряду съ чудомъ, какъ характерной чертой религіи, стало чудо въ области понятій, какъ отличительная черта истиннаго богословія. 2) Утвержденіе, что личностью Христа является единородный Богу Логосъ, могло держаться только въ томъ случаѣ, если перетолковать всѣ евангельскія свидѣтельства о немъ и понимать въ докетическомъ смыслѣ его исторію. Такимъ образомъ, слѣдствіемъ православнаго ученія, поскольку оно понимаетъ божество въ Христѣ, какъ его физическую природу, является введеніе рѣзкихъ противорѣчій и утрата историческаго Христа съ его наиболѣе цѣнными чертами. Но основная идея древнѣйшей традиціи, что Іисусъ Христосъ, какъ Сынъ Божій, привелъ людей обратно къ Богу и даровалъ имъ божественную жизнь, была все-таки сохранена. Это убѣжденіе вѣрующаго было защищено Аѳанасіемъ отъ доктрины, которая совершенно не понимала внутренняго содержанія религіи, искала въ религіи лишь поученія и опоры для морали и, въ концѣ концовъ, удовлетворялась пустой діалектикой.

Легко убѣдиться, что какъ у Арія, такъ и у Аѳанасія противорѣчія и слабыя мѣста вытекаютъ изъ принятія оригенизма, т.-е. научнаго, физически и космически обоснованнаго богословія. Безъ него, т.-е. безъ ученія о предсуществовавшемъ ипостасированномъ Логосѣ, аріанство превратилось бы въ адоптіанизмъ или чистый раціонализмъ, а Аѳанасій былъ бы принужденъ либо принять модализмъ, либо пожертвовать идеей божественной «природы» Христа и видѣть въ немъ силу и любовь Божію.

На Никейскомъ соборѣ (325 г.), благодаря неискусной тактикѣ аріанъ и евсевіанъ (оригенистическая средняя партія), благодаря рѣшительности православныхъ и твердости императора, побѣдило, въ концѣ концовъ, ученіе о единосущіи (Госій и, можетъ-быть, также Маркеллъ Анкирскій были главными его защитниками; епископы четырехъ великихъ престоловъ стояли на ихъ сторонѣ). Въ символъ, предложенный историкомъ церкви Евсевіемъ, были включены слова «рожденна не сотворенна, изъ существа Отца, едино-

сущна Отцу», а аріанскія формулы категорически осуждены, и этотъ символъ получилъ значеніе церковнаго закона. Никейская формула (защищавшая монотеизмъ—насколько его въ состояніи еще были понимать—и въ то же время полную божественность Сына и порывавшая съ древней упроченной Оригеномъ практикой, которая одновременно утверждала относительно Сына противоположныя вещи) не имѣла за себя на Востокѣ никакой традиціи, такъ какъ даже Александръ Александрійскій говорилъ еще о трехъ ипостасяхъ въ смыслѣ трехъ сущностей. Почти всѣ епископы подчинились (300? 318?); Арій и нѣсколько его сторонниковъ были отлучены («порфиріанцы»), ихъ приверженцы подверглись преслѣдованію. Аѳанасій въ качествѣ діакона присутствовалъ на соборѣ и игралъ на немъ видную роль. Соборъ разсчитался съ модализмомъ и является въ этомъ смыслѣ побѣдой Запада.

§ 37. До смерти Констанція.

Побѣда была достигнута слишкомъ быстро. Ни съ формальной, ни съ фактической стороны она не была достаточно подготовлена; поэтому это было лишь началомъ настоящей борьбы. Въ ученіи о единосущіи видѣли противорѣчащую Библіи новую формулу, двоебожіе или проникновеніе савелліанизма и смерть ясной науки. Среди противниковъ, которые всѣ считали себя консервативными, ясно выдѣлились теперь двѣ партіи, аріанъ и оригенистовъ (евсевіанъ), за которыми пошли индифферентные элементы. Но они были единодушны въ борьбѣ съ православіемъ (главнымъ борцомъ противъ него былъ Евсевій Никомидійскій). Константинъ скоро убѣдился, что онъ долженъ примириться съ антиникейской оппозиціей, которая съ 328 года направлялась противъ Аѳанасія, такъ какъ молодой епископъ былъ самымъ рѣшительнымъ сторонникомъ никейской формулы. Къ этому присоединялась личная вражда, такъ какъ это было время, когда честолюбіе и стремленіе къ власти духовенства могло, наконецъ, разсчитывать на полное удовлетвореніе, и египетская церковь для своего упроченія стремилась утвердить свою самостоятельность и пріобрѣсти рѣшающее вліяніе на государственную церковь. Въ 335 году Аѳанасій—бывшій столь же энергичнымъ прелатомъ, какъ и догматическимъ учителемъ,—былъ смѣщенъ соборомъ въ Тирѣ, и въ 336 году сосланъ императоромъ въ Триръ. Торжественному принятію Арія въ церковь помѣшала внезапная смерть послѣдняго. Въ 337 году Константинъ умеръ, допуская фактически, чтобы подъ прикрытіемъ никейскаго символа проповѣдывались враждебныя ученія.

Его сыновья раздѣлили между собою государство. Аѳанасій (въ 337 году) вернулся. Однако, восточный императоръ Констанцій правильно нашелъ, что онъ не можетъ править съ ортодоксіей, и онъ не чувствовалъ себя, подобно своему отцу, связаннымъ Никейскимъ соборомъ. Православный епископъ столицы былъ низложенъ, его мѣсто занялъ Евсевій Никомидійскій. Въ Кесаріи Евсевія смѣнилъ аріанинъ Акакій; Аѳанасій былъ лишенъ престола, но избѣгъ изгнанія благодаря бѣгству въ Римъ (339 годъ), оставляя Египетъ въ бурномъ возстаніи. Евсевіане стали господами положенія; но Западъ держался никейскаго символа и былъ убѣжищемъ восточныхъ сторонниковъ ортодоксіи. Евсевіане не хотѣли съ нимъ ссориться; они должны были поэтому постараться отстранить безъ шума никейскій символъ, замѣняя будто бы лишь слово «единосущный» лучшей библейской параллельной формулой и требуя смѣщенія Аѳанасія. Очень кстати для восточной церкви было то, что рѣшительный сторонникъ никейскаго символа и другъ Аѳанасія, Маркеллъ Анкирскій (см. F. Loofs, «Die Trinitätslehre Marcell's und ihr Verhältnis zur älteren Tradition», въ «Sitzungsber. d. K. Preuss. Ak. d. W.», 1902, стр. 765 сл.), не признавалъ общей основы ученія, философски-оригеновскаго ученія о Логосѣ, но называлъ безличнаго едино-

сущнаго Логоса (Отецъ, Логосъ и Духъ = божественная Монада, въ которой только Отецъ является Лицомъ) божественной силой, ставшей божественнымъ Лицомъ и «Сыномъ» только при воплощеніи, чтобы, исполнивши свое дѣло, снова слиться съ Отцомъ (восточное духовенство видѣло въ этомъ ученіи «савелліанизмъ» [1]). Римскій епископъ Юлій и Аѳанасій признали Маркелла (противъ него писалъ историкъ церкви Евсевій), несмотря на это лишь внѣшнее ученіе о Троицѣ [2]), ортодоксальнымъ и доказали этимъ, что имъ важна только правильная вѣра въ спасеніе; они отвергли выставленныя восточнымъ духовенствомъ на Антіохійскомъ соборѣ (341 года) формулы, хотя въ нихъ замѣчалось полное отреченіе отъ аріанства и предлагалось ученіе, которое могло быть понято согласно никейскому символу.

Политическіе мотивы принуждали Констанція сдѣлать уступку своему ортодоксальному брату, западному императору, Константу. Великій Сардикійскій соборъ (осенью 342 года, см. E. Schwartz, стр. 341) долженъ былъ возстановить единство вѣры въ государствѣ. Но Западъ отвергъ предварительныя требованія Востока признать Аѳанасія и Маркелла смѣщенными и послѣ удаленія восточныхъ представителей (въ Филиппополь) провозгласилъ низложенными ихъ вождей, рѣшительно становясь на почву никейскаго символа [3]). Противники повторили четвертую антіохійскую формулу. Самъ Констанцій, повидимому, относился къ нимъ нѣкоторое время недовѣрчиво; во всякомъ случаѣ, онъ боялся раздражить своего брата, стремившагося къ преобладанію. Представители Востока подтвердили еще разъ длинной формулой свою ортодоксальность (Антіохія 344 г.) и повторили минимумъ своихъ требованій. Западъ на Миланскихъ соборахъ (345 и 347 гг.) отвергъ ученіе Фотина Сирмійскаго (осужденнаго на Востокѣ въ 344 г.), сдѣлавшаго изъ ученія своего учителя Маркелла чисто-адоптіанскій выводъ (Логосъ никогда не былъ Лицомъ; слѣдовательно, Іисусъ является проникнутымъ духомъ Логоса сыномъ Маріи), но во всемъ остальномъ остался твердъ, тогда какъ на Востокѣ политичные епископы уже искали примиренія съ Аѳанасіемъ. Тѣснимый персами, Констанцій противъ своей воли былъ принужденъ возвратить ему престолъ, и его съ торжествомъ привѣтствовали въ Александріи (346 г.). Въ 348 году можно было думать, что православіе побѣдило; казалось, что препятствіемъ служили только Маркеллъ и слово ὁμοούσιος.

Однако, смерть Константа (350 г.) и побѣда Констанція надъ западнымъ узурпаторомъ Магненціемъ (353 г.) измѣнили все дѣло. Если въ послѣдніе годы Констанцій принужденъ былъ склониться передъ нѣсколькими епископами, своими подданными, которые подчинили себѣ его брата, то теперь, какъ единодержавный государь, онъ рѣшилъ господствовать надъ церковью и отомстить за прежнія униженія. Уже въ 351 г. (второй Сирмійскій соборъ) восточные епископы возобновили свою дѣятельность. На собо-

---

[1]) Согласно Маркеллу всѣ библейско-христологическія имена, за исключеніемъ имени «Логосъ», относятся къ воплощенному (а не предсуществующему). Для безтѣлеснаго Логоса существуетъ, по мнѣнію Маркелла, только одно имя, именно Логосъ. Такимъ образомъ, Маркеллъ вернулся къ болѣе древнему богословію, чѣмъ богословіе апологетовъ; это было смѣлымъ новшествомъ, рушившимъ всѣ герменевтическія правила толкованія Писанія. Ясно, что Маркеллъ, стоящій на одной ступени съ Іоанномъ, Игнатіемъ, Мелитономъ и Иринеемъ, былъ еще болѣе послѣдовательнымъ сотеріологомъ, чѣмъ Аѳанасій, и видѣлъ въ Іисусѣ Христѣ исключительно Спасителя.

[2]) Ученіе о Троицѣ у апологетовъ и Тертулліана также лишь внѣшнее, но отличіе отъ Маркелла состоитъ въ томъ, что Монада уже для цѣлей мірозданія порождаетъ изъ себя Логоса, какъ ипостась, тогда какъ у Маркелла Логосъ пріобрѣтаетъ индивидуальность только для цѣлей спасенія—т.-е. только въ Іисусѣ Христѣ.

[3]) Подлинность Сардикійскаго канона оспаривалъ J. Friedrich («Münchener Akad. Sitzungsber.», 1901, вып. 3); ср. противъ него X. Funk, «Historische Jahrbücher», 1902, стр. 497 сл.; 1905, стр. 1 сл.

рахъ въ Арлѣ (353 г.) и Миланѣ (355 г.) западный епископатъ былъ побѣжденъ. Отъ него требовали церковнаго единства съ Востокомъ и осужденія Аѳанасія и Маркелла; но это было поворотомъ въ вопросѣ вѣры, и епископы позволили его навязать себѣ (за немногими исключеніями: Павлинъ Трирскій, Люциферъ Кальярскій, Евсевій Верчельскій; Госій, Либерій, Иларій также были изгнаны). Аѳанасій избѣгъ лишенія сана бѣгствомъ въ пустыню (356 г.). Единство казалось возстановленнымъ, но только въ формѣ государственной церкви, на которую жестоко напали нѣсколько западныхъ ортодоксальныхъ епископовъ (именно Люциферъ, см. о немъ G. Krüger, 1886), только теперь вспомнившіе, что государство и императоръ не имѣютъ права вмѣшиваться въ дѣла религіи. Никейская ортодоксія оффиціально болѣе не существовала.

Единомысліе среди побѣдителей было только кажущимся, такъ какъ обнаружилось, что оно не идетъ дальше отрицанія. Крайній аггрессивный аріанизмъ снова выступилъ на сцену въ лицѣ Аэтія и Евномія и стремился провести аномоистическое ученіе (anomoios kai kata panta kai cat'usian [1]). Въ рѣзкую оппозицію къ нему стала со времени Анкирскаго собора 358 года правая оригенистовъ («неизмѣняемое подобіе», homoios kata panta, kai kata tên usian). Они считали своимъ долгомъ охранить христіанское ученіе отъ грозящей ему утраты его внутренняго содержанія, защищать божественность Христа, считаясь при этомъ съ наиболѣе высокими выраженіями Новаго Завѣта и съ идеями спасенія. Эти омеусіане (Георгій Лаодикійскій, Евстаѳій Севастійскій, Евсевій Эмесскій, Василій Анкирскій) вывели изъ Библіи (Филипп. 2) и ортодоксальнаго ученія заключеніе, что Сынъ долженъ быть по Своей природѣ совершенно подобенъ Отцу (главный источникъ: соборное посланіе изъ Анкиры у Епифан. haer. 73,2 сл.), и что Оригену можно слѣдовать только въ ортодоксальномъ направленіи его ученія о Логосѣ. (Ученіе о Логосѣ становится ученіемъ о Сынѣ [какъ у Аѳанасія], и Сынъ отдѣляется отъ идеи міра.) Но какъ ученые они все-таки хотѣли какимъ-нибудь образомъ спасти дѣйствительное численное различіе и вмѣстѣ съ этимъ также Троицу трехъ божественныхъ существъ, нисходящаго достоинства, какъ этого требовала «наука». Имъ удалось на основаніи Священнаго Писанія и въ связи съ христологіей—христологическая проблема начинаетъ проникать въ проблему Троицы, такъ какъ сотеріологія вытѣсняетъ космологію—разработать свое ученіе такъ, что оно оказало вліяніе даже на приверженцевъ никейскаго символа на Западѣ, которые все еще не освоились съ научнымъ богословіемъ и только приступали къ его изученію (Иларій) [2]. Третья партія состояла изъ политиковъ, выбравшихъ формулу, которая болѣе всего могла разсчитывать прекратить споръ (Урсацій и Валентъ: homoios cata tas graphas). Годы отъ 357 до 361 были временемъ, когда императоръ, открыто отказываясь отъ никейскаго символа, искалъ общегосударственной христологической формулы и со всей энергіей стремился провести ее на соборахъ. Этому соотвѣтствовало только «homoios kata tas graphas»: съ этой все и ничего не говорящей формулой могъ примириться аріанинъ, полуаріанинъ, даже православный, такъ какъ она прямо не противорѣчила ни одному ученію. Сирмійскіе соборы не привели къ желательнымъ результатамъ и проявили даже, между прочимъ, склонность къ строгому аріанству. Въ Анкирѣ (358 г.) подняли голову омеусіане. Два созванные одновременно собора на

---

[1]) Самъ Арій былъ аномоемъ; позднѣйшіе аномои отличались отъ него только тѣмъ, что отвергали компромиссы, на которые по временамъ склонялся ихъ учитель.

[2]) Гуммерусъ (стр. 82) правильно замѣчаетъ, что эта средняя партія въ актахъ Анкирскаго собора впервые дала «богословіе», руководимое одной ясно продуманной основной идеей. Аѳанасій былъ болѣе катехетомъ, чѣмъ богословомъ: омеусіане дали научное оправданіе ученія о единосущіи. Ихъ нельзя называть полуаріанами, это имя надо оставить за евсевіанами перваго времени. Послѣдніе были космологами, а омеусіане были сотеріологами, какъ и Аѳанасій, и уже при первыхъ и высшихъ опредѣленіяхъ Сына имѣли въ виду спасеніе.

Востокѣ и на Западѣ (въ Селевкіи и въ Римини) должны были провозгласить четвертую сирмійскую формулу, догматически-политическій chef d'oeuvre императора. Когда одинъ изъ нихъ принялъ омеусіанскую, а другой православную окраску, то они были терроризированы, задержаны и, послѣ согласія съ ихъ стороны отказаться отъ строгаго аріанства, имъ было навязано и вынуждено отъ нихъ признаніе омойской императорской формулы (соборы въ Никеѣ и Константинополѣ 360 г.). Затѣмъ всѣ омеусіане лишились вліятельныхъ мѣстъ, такъ что, несмотря на изгнаніе Аэтія, въ церкви фактически утвердился въ качествѣ государственной религіи смягченный благодаря своей безцвѣтности аріанизмъ.

§ 38. До Константинопольскихъ соборовъ 381 и 383 гг.

Въ 361 году умеръ Констанцій. Ему наслѣдовалъ Юліанъ; при немъ вмѣсто искусственнаго единства снова выдвинулись дѣйствительныя партіи. Омеусіане не были уже «средней партіей» и «консервативными» въ старомъ смыслѣ, такъ какъ они углубили и придали болѣе опредѣленную форму своему ученію въ противовѣсъ аріанамъ (консерватизму же была свойственна эластичность). «Консервативными» и опирающимися въ борьбѣ съ аріанствомъ на соборы были склоняющіеся къ аріанству омои, но они не имѣли никакого вліянія съ тѣхъ поръ, какъ ихъ не поддерживалъ императоръ. При такихъ условіяхъ зародился происшедшій на Востокѣ переворотъ—правда, первоначально лишь въ головахъ выдающихся богослововъ. Омеусіане, ученики Оригена, выдѣлявшіеся одновременно своимъ церковнымъ направленіемъ, аскезомъ и высшей наукой, заключили союзъ съ ученіемъ о единосущіи—сочетаніе, которое усердно проповѣдывалъ на Западѣ Иларій.

Юліанъ разрѣшилъ изгнаннымъ епископамъ, слѣдовательно, и Аѳанасію, вернуться. Александрійскій соборъ (362 г.) является поворотнымъ пунктомъ, такъ какъ на немъ Аѳанасій согласился, что homousios съ теологически-научной точки зрѣнія можетъ быть понимаемо иначе, чѣмъ онъ его понималъ. Никейскій символъ долженъ былъ, такъ сказать, безъ разсужденій, оставаться въ силѣ; слѣдовательно, Аѳанасій опредѣленно отказывался отъ полнаго сохраненія формулы «одна сущность» (въ смыслѣ одной ипостаси), т.-е. допускалъ такое толкованіе термина homousios, согласно которому его можно было понимать какъ равносущный (вмѣсто единосущный). Онъ всегда признавалъ, что главнымъ является рожденіе изъ существа и признаніе равенства, и что въ этомъ почти заключается истина; однако, такъ какъ homoiusios легко можетъ быть неправильно понято, и въ виду Никейскаго символа, онъ сохранялъ терминъ homousios [1]). Соотвѣтственно съ этимъ можно было говорить о трехъ ипостасяхъ (наряду съ единымъ божествомъ и единой сущностью); однакоже, уступка—изъ омеусіанъ возникла партія ново-никейцевъ—и большая мягкость по отношенію къ тѣмъ, которые нѣкогда подписали четвертую сирмійскую формулу, вызвала неудовольствіе нѣкоторыхъ видныхъ представителей Запада (Люциферъ Кальярскій) и мучениковъ за вѣру. На Западѣ чувствовали, что старая вѣра (что субстанціальное единство Божества является твердой основой и исходной точкой, а множественность мистеріей) вытѣснена (троичность божественныхъ ипостасей есть фундаментъ, а единство—мистерія), и самъ Аѳанасій не могъ вполнѣ радоваться своимъ новымъ ученымъ друзьямъ въ Малой Азіи, Каппадокіи и Антіохіи, такъ какъ теперь Оригеновская наука, требовавшая численной множественности ипостасей, получала право гра-

[1]) Признаніе Аѳанасіемъ ново-никейцевъ было также крупнымъ церковно-политическимъ актомъ. Благодаря ему александрійскій престолъ сталъ почти папскимъ, и Аѳанасій стремился его получить.

жданства въ ортодоксіи (ограниченіе авторитета Оригена, благодаря Никейскому символу, было, слѣдовательно, очень смягчено соборомъ 362 года). Для великихъ богослововъ, Аполлинарія Лаодикійскаго и трехъ каппадокійцевъ, Оригенъ и homoiusios послужили исходной точкой. Но они теперь признали homousios и могли при помощи его и наряду съ нимъ развивать свою философскую спекуляцію, такъ какъ теперь можно было оставаться въ предѣлахъ ортодоксіи, признавая три ипостаси. Благодаря созданію прочной терминологіи имъ удалось, вмѣстѣ съ тѣмъ, ввести и ясныя на видъ формулы. Usia получило теперь средній смыслъ между абстрактнымъ понятіемъ «сущность», «внутреннее содержаніе» и конкретнымъ «существо»,—однако, такимъ образомъ, что оно сильно склонялось къ первому; hypostasis получило средній смыслъ между лицомъ и свойствомъ (или модальностью), однако, пониманіе этого термина, какъ лицо, было сильнѣе. Слова prosôpon избѣгали, такъ какъ оно напоминало савелліанизмъ; однако, его не устранили вполнѣ (западъ остался при своемъ выраженіи «persona», которое означаетъ не совсѣмъ то же, что мы теперь называемъ лицомъ). Единство Божества, какъ его понимали каппадокійцы, не совпадало съ пониманіемъ Аѳанасія и западныхъ богослововъ. Формулой стало теперь: «одно естество въ трехъ ипостасяхъ». Чтобы выразить дѣйствительное различіе лицъ въ Божіемъ единствѣ, Григорій Нисскій приписывалъ имъ tropoi hyparxeos (idiotêtes characterizusai, exaireta idiômata), а именно Отцу agennêsia (какъ отличительный признакъ не сущности, а бытія [schesis] Отца), Сыну gennêsia—даже старые омеусіане были въ данномъ случаѣ осторожнѣе, чѣмъ Григорій—и Духу ekporeusis. Оригеновски-неоплатоническая спекуляція о Троицѣ была реабилитирована. Снова выдвинулось понятіе Логоса (наряду съ понятіемъ Сына). Единство Божества доказывалось на основаніи монархіи Отца, а не на основаніи ученія о единосущіи. Такимъ образомъ, «наука» заключила союзъ съ Никейскимъ символомъ [1]). Если въ началѣ представители науки—также и изъ среды язычниковъ—отдавали предпочтеніе Арію, то теперь даже такіе люди, которымъ самъ Ливаній отдавалъ пальму первенства, являлись представителями Никейскаго ученія. Они стояли на почвѣ научнаго міросозерцанія, были въ союзѣ съ Платономъ, Оригеномъ и Ливаніемъ, и, встрѣчая одобреніе философовъ, опровергали Евномія. Это было въ то же время побѣдой неоплатонизма надъ аристотелевской діалектикой. Такимъ образомъ, ортодоксія въ союзѣ съ наукой переживала приблизительно между 370—394 годами прекрасную весну, за которой, однако, послѣдовали губительныя бури или, вѣрнѣе, гнетущій туманъ традиціонализма. Лелѣялись мечты о вѣчномъ союзѣ между вѣрой и наукой. Правда, это время не было безмятежнымъ. Строгіе представители ортодоксіи на Западѣ и въ Антіохіи относились недовѣрчиво, даже не признавали трехъ ипостасей. Въ Антіохіи возникъ даже опасный и продолжительный расколъ между старой и новой научной ортодоксіей (схизма Мелетія). Послѣдняя считала первую савелліанской, между тѣмъ какъ сама она съ трудомъ могла освободиться отъ подозрѣнія въ омеусіанствѣ.

Однако, не одна наука доставила побѣду ученію о единосущіи, но также и ходъ міровыхъ событій. Въ лицѣ Валента Востокъ имѣлъ сильнаго аріанскаго императора, въ лицѣ Василія азіатская ортодоксія—умнаго и энергичнаго политика. Какъ сторонники ортодоксіи, такъ и омеусіане подвергались изгнанію; только путемъ объединенія всѣхъ силъ можно было надѣяться противодѣйствовать политикѣ императора. Такое «объединеніе» требовало союза ортодоксіи со средней партіей и единодушныхъ дѣйствій съ Западомъ, т.-е. съ Римомъ. Но ихъ трудно было связать. Съ 370 года Василій Кесарійскій началъ энергичную

---

[1]) Въ ученіи о Троицѣ среди ново-ортодоксальныхъ богослововъ существовала масса различныхъ оттѣнковъ, которые только теперь стали изучать, и точное установленіе которыхъ важно также для литературно-историческихъ вопросовъ. K. Holl («Amphilochius», 1904) далъ очень тщательное изслѣдованіе о каппадокійцахъ и Амфилохіи; за этимъ должны послѣдовать подобныя же изслѣдованія относительно Дидима, Аполлинарія (см. ниже), Діодора и др.

дѣятельность (Ernst, «Z. K. G.», т. 16, стр. 626 сля.). Однако, римскій епископъ Дамасъ не хотѣлъ измѣнить своего рѣзкаго отношенія къ ново-никейцамъ, и многочисленные соборы, посланія и посольства—споръ объ Аполлинаріи Лаодикійскомъ и мелетіанская схизма въ Антіохіи осложняли дѣло—безуспѣшно пытались (въ 70-хъ годахъ) убѣдить его въ ортодоксальности ново-ортодоксальныхъ восточныхъ богослововъ [1]). Оба владыки церкви, римскій и александрійскій (Петръ; Аѳанасій умеръ въ 373 году) не хотѣли допустить относительной независимости вступившихъ въ союзъ съ наукой азіатскихъ епископовъ. Однако, на Антіохійскомъ соборѣ (379 г.) послѣдніе могли импонировать своей численностью и могуществомъ. Это было уже слѣдствіемъ историческаго событія, что въ 375 году терпимому Валентиніану наслѣдовалъ на Западѣ юный, вполнѣ преданный церкви и ортодоксіи (Дамасъ, Амвросій) Граціанъ; что съ 378 года онъ сталъ единодержавнымъ (Валентъ умеръ подъ Адріанополемъ въ сраженіи съ готами), и что въ 379 году ортодоксальный испанецъ Ѳеодосій сталъ соправителемъ императора на Востокѣ. Онъ рѣшился господствовать надъ церковью, подобно Констанцію, и не отдавать ея во власть римскаго и александрійскаго епископовъ. Правда, онъ въ первое время слѣдовалъ имъ въ формулѣ о Троицѣ и издалъ—вслѣдъ за своимъ крещеніемъ въ Ѳессалоникѣ—знаменитый эдиктъ (380 г.), который долженъ былъ положить конецъ всѣмъ ересямъ и провозглашалъ «религію» обоихъ епископовъ религіей апостола Петра. Однако, въ Антіохіи онъ, повидимому, сразу же призналъ епископомъ ново-никейца Мелетія и допустилъ демонстративное собраніе азіатскихъ епископовъ въ Антіохіи (379 г.), подготовившее соборъ 381 года. Онъ энергично взялся за борьбу съ аріанизмомъ, отнялъ у него всѣ церкви въ Константинополѣ и запретилъ еретикамъ вообще культъ въ городахъ. Скоро великому политику стало совершенно ясно, что онъ можетъ править на Востокѣ только съ восточной ортодоксіей, и что поэтому онъ не долженъ примѣнять строгаго масштаба Запада по отношенію къ формулѣ о Троицѣ и ея пониманію и долженъ окончательно склонить на свою сторону полу-друзей. Онъ созвалъ поэтому въ 381 году въ столицѣ восточный соборъ и назначилъ предсѣдателемъ его Мелетія, вождя ново-ортодоксальной партіи въ Антіохіи. Этимъ онъ, правда, озадачилъ западное духовенство и египтянъ, но зато заручился союзомъ каппадокійцевъ и мало-азіатовъ. Разногласія на соборѣ выразились такъ рѣзко (интриги египтянъ), что дѣло едва не дошло до раскола (новый предсѣдатель, Григорій Назіанзскій долженъ былъ подчиниться). Но, въ концѣ концовъ, соборъ (150 епископовъ) провозгласилъ Никейскій символъ sans phrase, полное единосущіе трехъ лицъ и отлучилъ также македоніанъ (см. ниже § 39). Фактически же побѣдило ученіе объ общей сущности Отца и Сына въ смыслѣ ихъ равносущія, а не единосущія, преобладаніе получили мало-азіаты, а не союзные съ Римомъ египтяне. Символъ, который съ 450 года на Востокѣ и приблизительно съ 530 г. на Западѣ сталъ считаться символомъ этого собора, пріобрѣлъ въ церкви огромный авторитетъ и вытѣснилъ никейскій,—не принадлежитъ этому собору, который лишь по недоразумѣнію впослѣдствіи пріобрѣлъ значеніе вселенскаго. Такъ называемый Константинопольскій символъ древнѣе его; это символъ, употреблявшійся при крещеніи въ Іерусалимѣ, составленный, вѣроятно, вскорѣ послѣ 362 года Кирилломъ (согласно Kunze, «Das nic.-konst. Symbol», 1898, Нектаріемъ), когда онъ перешелъ отъ формулы homoiusios къ homousios. Въ немъ нѣтъ словъ «ek tês usias tu patros»; онъ содержитъ формулу о Святомъ Духѣ, не соотвѣтствующую ортодоксальному ученію, и обходитъ спорный вопросъ. Какъ онъ попалъ въ акты собора (благодаря Кириллу? Нектарію? Епифанію?), совершенно непонятно [2]). Однако, церковная легенда была въ данномъ

---

[1]) Подробности о хронологіи сношеній между Востокомъ и Западомъ см. у Schwartz'a, стр. 362 сля.

[2]) Попытка W. Schmidt'a («Neue kirchl. Zeitschr.», 1899, стр. 935 сля.) спасти въ главныхъ чертахъ традиціонное представленіе о происхожденіи символа не удалась.

случаѣ удивительно справедлива, приписавъ собору ново-ортодоксальныхъ епископовъ символъ, въ которомъ отсутствуютъ анти-аріанскіе анаѳематизмы и возбуждавшая споры часть никейской формулы. На Востокѣ, дѣйствительно, подъ внѣшней формой ученія о единосущіи, придерживались ученія, близкаго къ омеусіанизму, считающагося до сихъ поръ ортодоксальнымъ во всѣхъ церквахъ.

Западъ былъ въ высшей степени недоволенъ результатомъ собора, между прочимъ, потому, что онъ призналъ ортодоксальность нѣкоторыхъ лицъ, которыя казались въ Римѣ очень подозрительными и, благодаря своему независимому образу дѣйствій, ограничивали вліяніе папы. Западъ ставилъ это на видъ, грозилъ расколомъ. Но Востокъ не хотѣлъ болѣе подчиняться догматическому господству Рима, и Ѳеодосій, поддерживая раздѣленность обѣихъ половинъ имперіи, оставался твердъ и выказалъ свой умъ, избѣжавъ вселенскаго собора, который хотѣлъ созвать Граціанъ. Въ 382 году произошло нѣкоторое сближеніе, когда въ Римѣ и Константинополѣ одновременно состоялись соборы, стоявшіе на болѣе соборной точкѣ зрѣнія въ вопросахъ о лицахъ—на которыхъ сосредоточился теперь споръ, такъ какъ антіохійская схизма еще продолжалась. Но болѣе всего способствовало примиренію то, что духовный руководитель Запада, Амвросій, былъ ученикомъ каппадокійцевъ и находился подъ сильнымъ обаяніемъ ихъ науки.

Въ 381 году, можетъ-быть, $^9/_{10}$ христіанскаго Востока были аріанскими. Ѳеодосій пытался запугать аріанъ, а затѣмъ склонить ихъ на свою сторону (соборъ 383 года въ Константинополѣ; даже Евномій былъ на него приглашенъ). Но скоро онъ оставилъ мягкій образъ дѣйствій и Амвросій послѣдовалъ его примѣру на Западѣ. Надо думать, что большинство аріанскихъ и полуаріанскихъ греческихъ епископовъ сдалось, только крайняя лѣвая оставалась тверда (Евномій). Аріанизмъ угасъ у грековъ раньше, чѣмъ эллинизмъ. Правда, ортодоксальные міряне, всегда консервативные, смотрѣли на ортодоксальную формулу, пока она не была еще освящена древностью, скорѣе какъ на неизбѣжное зло и какъ на необъяснимую тайну, чѣмъ какъ на выраженіе своей вѣры. Побѣда ортодоксіи была побѣдой духовенства и богослововъ надъ вѣрой народа, стоявшей, дѣйствительно, на низкомъ уровнѣ; она не просвѣтила этой вѣры, но насколько это было возможно, защитила ее отъ политеизма.

§ 39. Ученіе о Святомъ Духѣ и о Троицѣ.

(Включая Западъ).

F. Noesgen, «Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste», 1899.—Th. Schermann, «Die Gottheit des heiligen Geistes nach den griechischen Vorstellungen des IV Jahrhunderts» («Strassb. Studien», т. IV, 1901).

1. Христіане издавна наряду съ Отцомъ и Сыномъ вѣрили въ Святого Духа; однако, послѣ того, какъ монтанизмъ былъ отвергнутъ, и формула «spiritus-ecclesia» потеряла свое прежнее значеніе, стало совершенно не ясно, чѣмъ онъ является и каково его значеніе. Научное богословіе апологетовъ совершенно не знало, что съ нимъ дѣлать, и еще въ III вѣкѣ большинство считало его силой (ср., напр., Ипполита). Однако, ужеИриней и Тертулліанъ сдѣлали попытку чтить его какъ божественную величину въ Божествѣ. Тертулліанъ включилъ его въ свою нисходящую, но единосущную Троицу, какъ «Бога» и «Лицо» («filio subiectus»). Неоплатоническая спекуляція, наука, нашла также необходимымъ признаніе трехъ божественныхъ ипостасей. Вслѣдствіе этого, а также опираясь на библію, Оригенъ включилъ въ свою теологію Духа, какъ третье вѣчное существо, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ подчиненное Сыну твореніе, царящее надъ самой узкой областью, областью освященнаго. Полное соотвѣтствіе ученія о Духѣ у Тертулліана и Оригена съ ученіемъ о Логосѣ показываетъ, что специфически-христіанской точки зрѣнія этотъ пунктъ

ученія въ себѣ не содержитъ. То обстоятельство, что даже Савеллій принимаетъ во вниманіе Духа, доказываетъ лишь то, что уже нельзя было не считаться съ требованіями обще-научнаго ученія о троичности и съ библейскими формулами.

Однако, общины и большинство епископовъ въ началѣ IV вѣка еще не признавали этихъ успѣховъ науки; даже Никейскій символъ формулируетъ вѣру въ Святого Духа безъ всякихъ дополненій и разъясненій. Аѳанасій въ первыя десятилѣтія ни разу не упоминаетъ его. Всѣ тѣ, кто считали его божественнымъ въ полномъ смыслѣ, считали его обыкновенно силой; тѣ же, кто видѣли въ немъ личность—вѣроятно, большинство въ началѣ IV вѣка—считали его подчиненнымъ по отношенію къ Отцу: онъ былъ, въ сущности только словомъ и остался имъ въ Троицѣ и впослѣдствіи.

Аріане способствовали дальнѣйшему развитію этого ученія, такъ какъ признаніе подчиненности Святого Духа являлось бы для нихъ прекраснымъ доказательствомъ подчиненности Сына. Но именно это заставило ортодоксальныхъ богослововъ задуматься. Аѳанасій приблизительно съ 358 года обратилъ вниманіе на Духа и ни минуты не колебался относительно формулы; если надо Ему молиться, то Онъ—единосущный, Богъ подобно Сыну, и ни въ какомъ смыслѣ не принадлежитъ къ міру (epp. ad. Serap.). На Александрійскомъ соборѣ это ученіе о Духѣ было поставлено подъ защиту Никейскаго символа: отрицающій Его является богохульствующимъ аріаниномъ (правда, всѣ попытки разграничить дѣятельность Сына и Духа остались пустыми фразами). Но тогда какъ Западъ немедленно принялъ эту формулировку, на Востокѣ не только аріане и большинство омеусіанъ видѣли въ ней явное нововведеніе; даже тѣ, кто принималъ ученіе о единосущіи по отношенію къ Сыну, отказывались признать его для Духа, и во главѣ съ константинопольскимъ епископомъ Македоніемъ выступили противъ нововведенія. Больше того—даже каппадокійцы, хотя и защищавшіе новую формулу, сознавали, однако, отсутствіе всякой несомнѣнной традиціи, призывали къ величайшей осторожности и считали необходимымъ сохранить эту формулу на первое время лишь какъ тайное ученіе, ссылаясь въ своемъ затруднительномъ положеніи на то, что и признаніе не записаннаго преданія будетъ служить для нея достаточной опорой въ церкви. Въ трудной задачѣ доказать особое бытіе Духа по отношенію къ Отцу пришли къ признанію за нимъ, согласно Іоанну, вѣчной ekpempsis и ekporeusis. Однако, съ 362 года Западъ неутомимо стремился заставить наполовину уже убѣжденныхъ восточныхъ братьевъ признать Духа единосущнымъ Богомъ и въ союзѣ съ каппадокійцами это удалось. Правда, еще въ 381 году македоніане, «духоборцы» (pneumatomachoi) были приглашены на соборъ, но лишь для того, чтобы выслушать себѣ приговоръ и быть отлученными отъ церкви. Анаѳематизмы Дамаса подтвердили это постановленіе собора. Впредь запрещалось учить, что Духъ подчиненъ Сыну, а такъ какъ для грековъ Отецъ оставался корнемъ Божества, то единосущіе Духа казалось обезпеченнымъ только въ томъ случаѣ, если Онъ будетъ выводиться исключительно отъ Отца и будетъ совершенно отдѣленъ отъ Сына.

2. Каппадокійцы и до нихъ ихъ великій учитель Аполлинарій установили ортодоксальное ученіе о Троицѣ: одна божественная сущность въ трехъ лицахъ, однородность которыхъ, заключающаяся въ ихъ существѣ, выражается въ ихъ свойствахъ и дѣятельности, различіе же въ характерныхъ признакахъ ихъ бытія; но лишь Отецъ является aition (причиною), два другихъ лица aitiata (причиняемыми), но не въ томъ смыслѣ, какъ міръ (уже у Тертулліана имѣется формула естество [субстанція] и лицо, но для него Троица является ще всецѣло Троицей откровенія, а не иммапентной). Троичностью—говорили теперь—отличается христіанство отъ языческаго политеизма и іудейскаго «узкаго» монотеизма.

На установленіе ученія о Троицѣ на Востокѣ уже со времени появленія омеусіанъ оказала вліяніе необходимость считаться съ христологіей (тамъ также природа и лицо;

понятіе «подобія» происходитъ оттуда такъ же, какъ и примѣненіе аналогіи понятій «человѣчества» и «Адама» по отношенію къ отдѣльному человѣку). Въ ученіи о Троицѣ ортодоксальнаго Востока сохранился субординаціоналистическій и слабый аристотелевскій элементы, и оно было привлечено къ христологическимъ спорамъ (однако, не въ сильной степени, такъ какъ оно уже приняло слишкомъ законченную форму). Нѣкоторые монофизиты-аполлинаристы разрабатывали съ 530 года понятія природы и лица въ христологіи съ аристотелевской точки зрѣнія и, такимъ образомъ, и въ ученіи о Троицѣ пришли къ троебожію или модализму (природа = ипостаси; Аскуснагъ, Іоаннъ Филопонъ, Петръ Каллиникскій; противъ нихъ выступаютъ Леонтій изъ Византіи и Іоаннъ Дамаскинъ). Послѣдній противоставляетъ троебожію такое пониманіе догмата о Троицѣ, которое ближе подходитъ къ западному (gennêsia формально уравнивается съ agennêsia; en allêlois трехъ лицъ сильно подчеркивается, и при этомъ perichôrêsis, но не synaloiphê и symphyrsis; различіе сохраняется только по отношенію къ epinoia); однако, это пониманіе не имѣло вліянія, такъ какъ оно въ рѣшающемъ пунктѣ сохранило утонченный субординаціонизмъ; Іоаннъ также училъ, что Духъ исходитъ только отъ Отца (хотя черезъ Сына). Отецъ оставался, слѣдовательно, началомъ божества. Такимъ образомъ, духовныя представленія о Троицѣ на Востокѣ и Западѣ остаются различными: тамъ Отецъ оставался корнемъ двухъ другихъ равныхъ между собою aitiata; полное соотвѣтствіе всѣхъ трехъ лицъ казалось на Востокѣ опаснымъ для монархіи, и спеціально происхожденіе Духа отъ Сына подрывающимъ ихъ единосущіе. Этимъ воспользовался Фотій (867 г.), пища догматическаго разногласія; онъ упрекалъ Западъ, учившій объ имманентномъ исхожденіи Духа отъ Отца и Сына, въ новшествѣ, даже въ манихейскомъ дуализмѣ и усиливалъ этотъ упрекъ, можетъ-быть, еще болѣе тяжелымъ въ искаженіи святого константинопольскаго символа прибавленіемъ къ нему слова «filioque». Это слово было дѣйствительно новшествомъ, возникшимъ въ Испаніи. Начался никогда не прекратившійся споръ, благодаря которому для грековъ было дискредитировано и ученіе объ исхожденіи черезъ Сына. Западъ же долженъ былъ держаться своего ученія, такъ какъ при его духовномъ представленіи о Троицѣ ему казалось, что истинная вѣра находитъ себѣ выраженіе только въ полномъ единствѣ, слѣдовательно, и въ полномъ соотвѣтствіи между собою лицъ. Грекамъ это было не понятно, такъ какъ для нихъ въ тайнѣ главный интересъ всегда представляла космологія, и ученіе о Троицѣ въ своей непрерывающейся научной разработкѣ осталось органомъ передачи античной философіи славянамъ и германцамъ: въ немъ своеобразнымъ образомъ сочетаются христіанская идея божественнаго откровенія въ Іисусѣ и завѣты античной философіи.

На Западѣ въ большинствѣ случаевъ ученіе о Троицѣ не разрабатывалось какъ предметъ спекуляціи. Прочной основой оставалось единство, и различіе сущностей и лицъ понималось скорѣе въ смыслѣ временнаго и формальнаго различія (раціональнаго различія, обусловливаемаго юриспруденціей). Августинъ въ своемъ большомъ сочиненіи de Trinitate хотѣлъ дать выраженіе именно такому представленію о Троицѣ; онъ руководился при этомъ какъ научными соображеніями, такъ и своимъ религіознымъ сознаніемъ, которое знало только одного Бога [1]). Слѣдствіемъ было полное уничтоженіе остатковъ субординаціонизма и превращеніе лицъ въ отношенія (старый западный модализмъ, лишь въ скрытомъ видѣ), вмѣстѣ съ тѣмъ, и такая масса противорѣчащихъ одна другой формулъ, что самому автору, то витающему въ области непостижимаго, то снова скептику, становилось жутко (три вмѣстѣ представляютъ единство; абсолютно единое должно быть понимаемо какъ троичное; sunt semper invicem, neuter solus; экономическія

---

[1]) Объ отношеніи Августина къ тринитарнымъ догматамъ Востока см. H. Reuter, «L. K. G.», V, стр. 375 слл.; VI, стр. 155 слл.

функціи также нельзя раздѣлить; поэтому: dictum est «tres personae», non ut illud diceretur, sed ne taceretur). Эта уступка и аналогіи, примѣняемыя Августиномъ къ Троицѣ—они почти всѣ модалистическія—показываютъ, что онъ самъ никогда не пришелъ бы къ представленію о Троичности, если бы не былъ связанъ преданіемъ. Его великій трудъ, въ которомъ естественно было подчеркнуто также исхожденіе Духа отъ Отца и Сына—такъ какъ въ этомъ актѣ участвуютъ всѣ три лица—стало въ средніе вѣка высшей школой для технически-логическаго развитія ума и неизсякаемымъ источникомъ для схоластики. Подъ вліяніемъ Августина сначала испанская церковь, а затѣмъ и другія рѣшились провозгласить ученіе о filioque.

Парадоксальныя формулы Августиновскаго ученія о Троицѣ, отрицающія всякую связь между откровеніемъ и разумомъ и имѣющія свой raison d'être въ стремленіи сохранить чистый монотеизмъ и полную божественность Христа, распространились на Западѣ и нашли себѣ выраженіе въ такъ называемомъ аѳанасіевомъ символѣ, постепенно создавшемся въ южной Галліи между 450—600 годами. Съ принятіемъ послѣдняго [1] (VIII—IX вѣка) онѣ были объявлены священнымъ церковнымъ ученіемъ. «Кто хочетъ быть святъ, долженъ имъ вѣрить», т.-е. подчиниться имъ. Въ аѳанасіевомъ символѣ, именно какъ символѣ, ученіе о Троицѣ превращается изъ внутренняго вѣрованія въ церковный правопорядокъ, отъ соблюденія котораго зависитъ блаженство. Для Аѳанасія ученіе о единосущіи было рѣшающимъ пунктомъ вѣры, для каппадокійцевъ—богословскимъ ученіемъ, распространяющимся какъ познаніе, для позднѣйшихъ грековъ—священной реликвіей, для позднѣйшихъ западныхъ католиковъ—откровеннымъ церковнымъ ученіемъ, требующимъ себѣ подчиненія.

ГЛАВА VIII.

Ученіе о полной единородности воплощеннаго Сына Божія съ человѣчествомъ.

§ 40.

Источники: сочиненія и фрагменты Аполлинарія (часть ихъ, но также и не принадлежащее ему, собрана и объяснена J. Dräseke, «Apoll. v. Laodicea» въ «Text. u. Unters.», VII, 3, 4. См. также его «Gesamm. patrist. Abhandl.», 1889).—G. Krüger въ «Real-Encykl. d. protest. Theologie und Kirche».—Основное сочиненіе: H. Lietzmann, «Apollinaris von Laodicea, Texte und Untersuchungen», т. I, 1904.—Сочиненія Аѳанасія, каппадокійцевъ, антіохійцевъ, Дамаса и Амвросія. Литературные подлоги скрытыхъ аполлинаристовъ, см. P. Caspari, «Alte und Neue Quellen», 1879.

Вопросъ о божественности Христа былъ только подготовкой къ вопросу о соединеніи божества и человѣчества въ Христѣ. Въ этой проблемѣ сосредоточивалась вся догматика. Уже Ириней, затѣмъ Аѳанасій, въ особенности же омеусіанское богословіе, установили божественность Спасителя какъ необходимую для спасенія, т.-е. соединеніе божественности и человѣчности.

Но вопросъ о соединеніи двухъ природъ предполагалъ предварительное установленіе не только опредѣленнаго представленія о божествѣ, но и о человѣчествѣ Спасителя. Въ борьбѣ съ гностиками была спасена реальность тѣла Христа (Тертулліанъ, de carne Chr.); однако, смягченный докетизмъ все-таки сохранился не только у алексан-

[1] Объ аѳанасіевомъ символѣ см. E. Köllner, «Symbolik», I, стр. 53 слл., и англійскія работы F. Foulkes (1871), C. A. Swainson (1875), Ommaney (1875, 1897), J. R. Lumby (1887), A. E. Burn (1896); главнымъ образомъ, F. Loofs въ «R.-E.» (1897) и F. Kattenbusch въ «Th. L. Z.» (1897), Col. 138 и сл., 538 и сл.

дрійцевъ, но почти во всѣхъ ученіяхъ. Едва ли кто-нибудь предполагалъ полное человѣческое самосознаніе, и рѣшительно никто не приписывалъ человѣческой природѣ Христа такой ограниченности, какая свойственна нашей природѣ. Правда, Оригенъ—и не онъ впервые—приписывалъ Христу человѣческую душу и свободную волю; но ему нужна была связь между Богомъ-Логосомъ и матеріей, и именно онъ доказалъ своей христологіей—поскольку онъ не раздѣлилъ Іисуса и Христа,— что если понимать плоть какъ нѣчто матеріальное и вслѣдствіе этого безкачественное и бездѣятельное, то этимъ самымъ сохраняется очевидный докетизмъ.

У богослововъ-оригенистовъ и въ массѣ христіанъ въ началѣ IV вѣка царили самыя разнообразныя представленія о воплощеніи и человѣчествѣ Христа. Лишь немногіе предполагали человѣческую душу, и большинство понимало тѣло Христа какъ небесное, или какъ преображеніе Логоса, или, наконецъ, какъ одежду. Грубо-докетическія представленія смягчались неоплатонически-спекулятивными (конечность—какъ моментъ въ раскрытіи Божества). О двухъ отдѣльныхъ и самостоятельныхъ природахъ на Востокѣ думали лишь немногіе, хотя формулу «двѣ природы» (и другія родственныя формулы) можно указать со времени Мелитона. Послѣдовательно проведенное ученіе о двухъ природахъ показалось бы гностически-докетическимъ [1]). Единая вѣчная богочеловѣческая природа; единая имѣвшая начало богочеловѣческая природа; божественная природа, на время ставшая человѣческой; вселившаяся въ человѣческую, вѣрнѣе облекшаяся въ человѣческое тѣло, какъ въ одежду, божественная природа—таковы были господствующія представленія, и столь же спутаны были отвѣты на отдѣльные вопросы (рождена ли Маріей только плоть или Логосъ вмѣстѣ съ плотью? Сталъ ли Христосъ человѣкомъ, или онъ принялъ человѣческую природу? Гдѣ грань между этой природой и человѣческой? и т. п.) и библейскія ссылки (кто страдаетъ? Кто испытываетъ голодъ? Кто умираетъ? Кто сознаетъ свое незнаніе? Богъ, человѣкъ или Богочеловѣкъ? или всѣ эти страданія, въ сущности, лишь кажущіяся, т.-е. экономически ad hoc принятыя въ силу рѣшенія въ связи съ дѣломъ спасенія?). Даже Аѳанасій—онъ не довелъ до конца ни формулы объ одной природѣ, ни о двухъ—проповѣдывалъ, несмотря на протесты, утонченный докетизмъ, такъ какъ его пониманіе божественности Христа вынуждало его перетолковывать историческаго Христа и его исторію. Субъектомъ въ его Спасителѣ является Богъ, хотя ставшій человѣкомъ, но на самомъ дѣлѣ только примѣнившійся къ человѣческой природѣ, ея ограниченности и страданіямъ. Когда Аѳанасій придавалъ серьезное значеніе человѣческой природѣ, то исторія Спасителя распадалась для него на дѣйствія Бога и дѣйствія человѣка. На Западѣ также проповѣдывался болѣе или менѣе скрытый докетизмъ. Но рядомъ съ этимъ стояла опирающаяся на символъ раціональная, вѣрнѣе, юридическая формула Тертулліана и Новатіана; двѣ субстанціи, одно лицо. Эта формула, бывшая одновременно защитительной и ограничительной, не была продумана до конца, но она оказалась впослѣдствіи спасительной въ восточныхъ спорахъ.

Общей исходной точкой здѣсь было единство сверхъестественной личности Христа. До какого минимума надо было свести Его человѣческую природу, являлось проблемой, которую впервые нашелъ Аполлинарій Лаодикійскій (вторая половина IV вѣка) во всей ея остротѣ и трудности. Первый толчокъ дали аріане, которые для того, чтобы выразить полное единство личности Спасителя и быть въ состояніи приписать ограниченное познаніе и страданія Христа своему полу-божественному Логосу, понимали человѣчество Христа

---

[1]) Впослѣдствіи, напротивъ, послѣдовательный монофизитизмъ казался докетизмомъ. И въ томъ и въ другомъ случаѣ были правы, такъ какъ крайніе выводы изъ ученія о двухъ природахъ приводятъ къ расколу между Іисусомъ и Христомъ (Василидъ), а изъ монофизитства—къ ученію, что человѣческая природа Христа не такова, какъ наша (Валентинъ).

лишь какъ «плоть». Они упрекали при этомъ православныхъ въ томъ, что ихъ ученіе приводитъ къ двумъ Сыновьямъ Божіимъ или къ двумъ природамъ (это еще не различалось). Аполлинарій, жестокій врагъ аріанъ и полу-аріанъ [1]), призналъ, однако, этотъ упрекъ справедливымъ; онъ поставилъ своей теологіи задачи: 1) дать выраженіе такого же строгаго единства личности Богочеловѣка Христа, какъ и аріанизмъ съ его лишь облеченнымъ въ плоть Логосомъ; 2) сочетать съ этимъ истинное человѣчество Христа. Здѣсь была найдена проблема, которая занимала церковь въ теченіе слѣдующихъ вѣковъ, и Аполлинарій оцѣнилъ ея значеніе какъ основную христіанскую проблему, какъ ядро всякаго догмата, и соотвѣтственно съ этимъ разработалъ ее въ высшей степени остроумно, и при помощи діалектики, постепенно предвосхищавшей всю будущую терминологію. Въ ортодоксальной теологіи онъ порицалъ то, что въ отвѣтѣ на возраженія аріанъ она невольно постоянно различала въ Христѣ дѣянія человѣка и дѣянія Бога; этимъ устанавливалась двойственность (въ Христѣ по этому пониманію былъ Сынъ по природѣ и Сынъ по усыновленію) и терялась надежда на спасеніе, такъ какъ Христосъ въ этомъ пониманіи до такой степени становился человѣкомъ, что то, что относится къ человѣку, относилось и къ Богу, и наоборотъ (Аѳанасій, правда, никогда не употреблялъ выраженія «двѣ природы», какъ Оригенъ, и въ началѣ въ основѣ соглашался съ Аполлинаріемъ; но съ точки зрѣнія исторіи Іисуса онъ противъ собственной воли долженъ былъ отказаться отъ единства воплощеннаго Логоса). Вмѣстѣ съ тѣмъ, у него явилось убѣжденіе, что два цѣлыхъ не могутъ дать единства. Сохраняя идею единства какъ основу, онъ, какъ ученикъ Аристотеля, не могъ, однако, удовлетвориться, подобно Аѳанасію, тайной вѣры и выставилъ ученіе, что Богъ-Логосъ «какъ душа, вселился въ рожденное Маріей тѣло, которое было для него одеждой, такимъ образомъ, въ «единой природѣ воплощеннаго Логоса», Логосъ является волющимъ и активнымъ субъектомъ, а человѣческая плоть пассивнымъ орудіемъ. Черезъ обмѣнъ свойствъ (это соображеніе было особенно важно) божество принимаетъ человѣческіе элементы, тѣло—божественные: такимъ образомъ, достигается единство природы вмѣстѣ со спасеніемъ человѣчества, состоящимъ въ его обожествленіи». Такова была первоначальная форма ученія Аполлинарія (по формѣ оно было родственно ученію Арія); впослѣдствіи (во всякомъ случаѣ, до 374 года) онъ замѣнилъ его—чтобы защитить его отъ сдѣланныхъ ему возраженій—болѣе сложной теоріей. Согласно послѣдней, Богъ-Логосъ принялъ человѣческое тѣло и человѣческую душу, которыя составляютъ человѣческую природу какъ природу, но не человѣческій Логосъ (nûs), т.-е.—какъ мы бы теперь сказали—не то, что дѣлаетъ изъ человѣка отдѣльную личность, слѣдовательно, не свободную волю. Съ такой человѣческой природой Логосъ могъ слиться въ полное единство, такъ какъ никогда не существовало двухъ субъектовъ (Логосъ съ самаго начала замѣняетъ въ Іисусѣ Христѣ разумную душу, онъ является его разумной душой); опасными препятствіями Аполлинарій считалъ: 1) мнѣніе о двухъ Сынахъ, т.-е. раздѣленіе Бога и человѣка, Іисуса и Христа («двѣ природы—два Сына»), 2) представленіе, что Іисусъ является лишь боговдохновеннымъ человѣкомъ (согласно ученію адопціанизма), и, слѣдовательно, природа Спасителя свободно измѣняема и нуждается въ совершенствованіи, 3) представленіе о превращеніи Божества въ плоть (что тогда также называли «савелліанизмомъ»). Необходимо удалить личность изъ человѣческой природы Христа, иначе неизбѣжно приходишь къ двойному существу (козелъ-олень, минотавръ); напротивъ, пониманіе Аполлинарія выдвигало единую природу воплощеннаго Логоса. Аполлинарій обосновываетъ его съ сотеріологической точки зрѣнія (все, что сдѣлалъ человѣкъ, сдѣлалъ и

[1]) Онъ былъ для нихъ бѣльмомъ въ глазу и въ 346 году былъ отлученъ другомъ Аѳанасія, Георгіемъ Лаодикійскимъ; но въ 360 году онъ самъ сталъ анти-аріанскимъ епископомъ въ Лаодикіи.

выстрадалъ Богъ, иначе это не имѣло бы спасительной силы: «смерть человѣка не упразднила бы смерти»; Божество въ лицѣ Христа стало nûs всего человѣчества; человѣческое естество черезъ Христа стало плотью Божества [1]), съ библейской—онъ былъ отличнымъ экзегетомъ—и спекулятивной (человѣческая природа является всегда пассивнымъ элементомъ, божественная—активнымъ; это соотношеніе находитъ свое полное проявленіе и выраженіе въ воплотившемся Логосѣ; Христосъ—небесный Адамъ, потенціально принявшій человѣческую природу; въ скрытомъ видѣ онъ всегда былъ nûs ensarkos; его тѣло, предназначенное для вочеловѣченія, единородно его Божественной природѣ; вочеловѣченіе поэтому не является случайнымъ и отличается отъ всякаго простого вдохновенія; Логосъ всегда является посредникомъ—mesotês—между Божествомъ и человѣчествомъ; но не извѣстно, какъ далеко зашелъ Аполлинарій въ этомъ вопросѣ).

Если Тайна 2=1 (см., какъ параллель къ этому, тайну 3=1) вообще можетъ быть изложена, то ученіе Аполлинарія, съ точки зрѣнія предпосылокъ и задачъ греческаго пониманія христіанства, какъ религія, совершенно. Благодаря этому онъ нашелъ и убѣжденныхъ учениковъ, и всѣ монофизиты, даже благочестивые греческіе сторонники ортодоксіи,—въ сущности, аполлинаристы: признаніе единичной человѣческой личности въ Христѣ (со всею ея ограниченностью) такъ же уничтожаетъ его спасительную силу (по физическому ученію о спасеніи), какъ и мнѣніе о двухъ не слившихся природахъ отнимаетъ всякое значеніе у воплощенія. Поэтому Аполлинарій вычеркнулъ человѣческій nûs, какъ дѣлали это всѣ вѣрующіе греки до него и послѣ него—но онъ сдѣлалъ это открыто и рѣшительно.

Но разъ высказанное требованіе истинной и совершенной человѣческой личности не могло уже быть заглушено: можно было возражать, что по ученію Аполлинарія не вся человѣческая природа будетъ спасена, если она не принята Логосомъ во всей своей совокупности; ученіе о Богѣ казалось пошатнувшимся, если признать, что Богъ страдалъ. Споръ начался около 352 года; въ 362 году на Александрійскомъ соборѣ (на словахъ и безъ богословскаго посредничества) церковь исповѣдала Спасителя, имѣвшаго тѣло и душу, чувство и разумъ [2]), и Василій, котораго нѣкоторое время подозрѣвали въ приверженности къ Аполлинарію, поневолѣ выступилъ противъ Аполлинарія, на котораго приблизительно съ 375 года все болѣе и болѣе смотрѣли какъ на настоящаго еретика (такъ же какъ и на его ученика Виталіана, анти-епископа въ Антіохіи [3]). Его осудилъ прежде всего западъ (въ Римѣ въ 377 г. Дамасъ въ союзѣ съ Петромъ Александрійскимъ [4]), а

---

[1]) Отъ учениковъ Аполлинарія еще при жизни учителя можно было слышать не только то утвержденіе, что Спаситель не имѣлъ человѣческой души, но также, что его тѣло было небеснаго происхожденія и сходно по своей природѣ не съ нашимъ тѣломъ, а съ Божествомъ. Эти ученія ускорили разрывъ и принудили церковь рано ихъ отвергнуть. Они заставили, прежде всего, Аѳанасія отшатнуться отъ Аполлинарія (см. его ер. ad Epictetum у Епифанія, h. 77, 3 слл.). Аполлинарію не помогло то, что онъ рѣзко порицалъ увлеченія своихъ сторонниковъ. Если онъ могъ еще держаться нѣсколько лѣтъ послѣ того, какъ его ученики уже считались имъ отпавшими, то навсегда спасти свою ортодоксальность онъ не могъ.

[2]) Въ то время, слѣдовательно, еще не ставился вопросъ о позднѣйшей формѣ ученія Аполлинарія.

[3]) На сплетеніе спора объ ученіи Аполлинарія съ антіохійской городской схизмой и сирійскими смутами здѣсь можно только указать.

[4]) Въ 375 году Виталіану удалось еще личными увѣреніями убѣдить Дамаса въ своей ортодоксальности; но вслѣдъ затѣмъ папа склонился въ другую сторону—вѣрнѣе былъ склоненъ—и требовалъ признанія истинно-человѣческой природы. Василій лѣтомъ 376 года относился еще къ Аполлинарію сравнительно дружелюбно; въ 377 году произошелъ поворотъ (рѣшили дѣло церковно-политическія соображенія, такъ какъ аполлинаристы [synusiastai] стали сильнѣе агитировать противъ ново-никейцевъ). Григорій Нисскій выступилъ противъ Аполлинарія въ 380 году, Григорій Назіанзскій въ 382 году. Несмотря на рѣшеніе 381 года, это движеніе распространилось на Востокѣ; о важныхъ расколахъ внутри партіи см. Lietzmann, стр. 40 слл.).

затѣмъ великій Константинопольскій соборъ (381 г.) сдѣлалъ то же самое. Полная единородность Христа съ человѣчествомъ была возведена въ догматъ. Конечно, играли роль и евангельскія свидѣтельства; но все то, что могли возразить Аполлинарію каппадокійцы, было лишь жалкими, противорѣчивыми формулами: двѣ природы и въ то же время одна; нѣтъ двухъ сыновъ, но въ Христѣ различно дѣйствуетъ Божество и человѣкъ; Христосъ обладалъ человѣческой свободой, но дѣйствовалъ съ божественной непреложностью. Въ душѣ каппадокійцы думали то же, что Аполлинарій, но они должны были спасти «истинное человѣчество» Христа. Здѣсь сказалось дѣйствительно трудное положеніе догматики: она также нуждалась въ истинномъ человѣчествѣ, какъ и въ физическомъ единствѣ обѣихъ природъ, которое сразу же грозило поглотить человѣческую природу, оставивъ только тѣло или, въ лучшемъ случаѣ, psychê sarkikê. Преобладаніе вѣры подсказало Аполлинарію его ученіе; онъ далъ соотвѣтствующую христологію къ ученію Аѳанасія объ единосущіи; онъ, подобно Аѳанасію, не боялся никакихъ жертвъ ради своей вѣры и принесъ еще бо́льшую жертву, чѣмъ онъ. Но его противники все же оказали церкви будущаго большую услугу, сохранивъ полное человѣчество (человѣческую личность). Они должны были послѣ этого попытаться устранить противорѣчіе (не два сына, но все же двѣ самостоятельныя личности). Въ какой формѣ это произойдетъ еще никто не зналъ.

ГЛАВА IX.

Продолженіе.—Ученіе объ индивидуальномъ соединеніи божественной и человѣческой природы въ вочеловѣчившемся Сынѣ Божіемъ.

Источники: сочиненія Кирилла Александрійскаго и антіохійцевъ («Ѳеодоръ Мопсуестійскій» изд. Swete, 2 т., 1880 и сл., Ѳеодоритъ), акты соборовъ (изд. Mansi, «Conciliorum collectio amplissima», т. IV и сл.).—F. Loofs, «Die Überlieferung und Anordnung der Fragmente des Nestorius», 1904. — Его же, «Nestoriana, die Fragmente des Nestorius hrsgeg»., 1905. — C. J. Hefele, «Konziliengeschichte», 2-е изд., т. II и III. — Литература о монофизитствѣ приведена цѣликомъ Крюгеромъ (G. Krüger) въ «R.-E.», 3-е изд., ср. также указ. выше литературу объ антіохійской школѣ и P. de Barjeau, «L'école exégétique d'Antioche», 1898, и A. Harnack, «Texte und Untersuchungen», т. 21, вып. 4, 1901 (Псевдо-Юстинъ).

§ 41. Несторіанскій споръ.

Какъ могутъ истинный Богъ и истинный человѣкъ представлять единство? Самыми жестокими врагами Аполлинарія были его земляки и отчасти единомышленники въ философіи, антіохійцы. Изъ формулы «истинный Богъ и истинный человѣкъ» они дѣлали выводъ, что въ Христѣ надо предполагать двѣ различныя и всегда остающіяся различными природы. Діодоръ Тарсійскій и въ особенности Ѳеодоръ Мопсуестійскій, отличавшіеся своей трезвой философіей, отличной экзегезой и строгимъ аскетизмомъ, были убѣжденными сторонниками никейскаго ученія; но, вмѣстѣ съ тѣмъ, они совершенно правильно поняли, что истинное человѣчество безъ свободы и измѣняемости сводится на ничто (поэтому они требовали признанія реальнаго человѣка, а не только абстрактной человѣческой природы); такимъ образомъ, божество и человѣчество являются противоположностями, сліяніе между которыми невозможно (не способное страдать, подверженное страданіямъ). Соотвѣтственно съ этимъ строили они свою христологію, которая основывается у нихъ не на сотеріологіи, а на евангельскомъ образѣ Христа. Личность Христа составляютъ двѣ различныя природы (нѣтъ единства природы); Богъ-Логосъ принялъ личность отдѣльнаго человѣка (teleion anthrôpon, teleion anthrôpu prosôpon), т.-е. соединился съ ней, Онъ вселился въ него; это вселеніе не субстанціально, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, не является и

простымъ вдохновеніемъ, это было соединеніе «по благодати», т.-е. Богъ особымъ образомъ, подобнымъ, однако, своему соединенію съ благочестивыми душами (kat'eudokian) соединился и слился (synapheia) съ человѣкомъ Іисусомъ. Логосъ обиталъ въ Христѣ какъ въ храмѣ; человѣческая природа субстанціально оставалась тѣмъ, чѣмъ она была, но она постепенно развивалась до полнаго совершенства и неизмѣняемости. Единеніе (сліяніе въ одно лицо) не было слѣдовательно физическимъ, а лишь относительнымъ (enôsis schetike) и въ началѣ не было полнымъ (прогрессивное enoikêsis,—«постепенно приводящее къ совершенству»); оно является само по себѣ нравственнымъ [1]), но благодаря совершенствованію и вознесенію, въ концѣ концовъ, создалось навсегда одно лицо, достойное почитанія. Θеодоръ, правда, сохраняетъ халкедонскую формулу: «двѣ природы, одно лицо»; но для него единство лица обусловливается сліяніемъ, единствомъ имени, почитанія и поклоненія, оно ни въ какомъ смыслѣ не является субстанціальнымъ (Христосъ остается allos kai allos); у него совершенно опредѣленно различаются два лица, обусловливаемыя двумя преградами (преграда=лицу) и при этомъ благодаря соединенію и для поклоненія одно prosôpon [2]). Поэтому въ сущности нельзя говорить о вочеловѣченіи, а лишь о принятіи человѣческой плоти Логосомъ. Дѣянія Іисуса Христа надо строго раздѣлять между Его божествомъ и человѣчествомъ. Называть Марію Богородицей, какъ уже привыкли это дѣлать, строго говоря, нелѣпо, но при извѣстномъ толкованіи возможно.

Это ученіе отличается отъ ученія Павла Самосатскаго лишь тѣмъ, что устанавливаетъ въ Христѣ лицо Бога-Логоса. Въ дѣйствительности Іисусъ—Θеодоръ поневолѣ долженъ былъ съ этимъ согласиться—оставался лишь «боговдохновеннымъ человѣкомъ» (слова «слово стало плотію» были, казалось, отвергнуты). То, что антіохійцы удовлетворились этимъ, было слѣдствіемъ ихъ раціонализма. Какъ ни почтенно ихъ духовное отношеніе къ проблемѣ, все же они были еще дальше отъ пониманія спасенія какъ перерожденія и прощенія грѣховъ, чѣмъ представители реалистическаго пониманія спасенія. Они знали завершителя человѣчества, ведущаго его путемъ познанія и аскеза въ новое состояніе, а не возстановителя и трансформатора. Но благодаря тому, что они не истолковывали докетически человѣческой природы Христа и не объясняли ее примѣненіемъ, они сохранили для церкви образъ историческаго Христа въ такое время, когда она въ своихъ догматахъ все больше и больше удалялась отъ Него. Правда, этотъ образъ, въ которомъ съ особеннымъ усердіемъ подчеркивались черты полной свободы и подверженности страданію, а также мудрости и аскеза, не могъ оказывать сильнаго вліянія.

Ихъ противники, александрійцы, основывались на традиціи, въ которой антіохійцы встрѣчали затрудненіе, состоящее въ томъ, что для Іисуса Христа Его божественная природа была Его настоящей личностью, и что Онъ, однако, дѣйствительно сталъ человѣкомъ [3]). Въ ихъ доказательствахъ до 431 года и даже позднѣе не чувствовалось недостатка въ религіозной ясности, но имъ безусловно недоставало ясности логической. Это и не могло быть иначе, имъ надо было постараться скрыть противорѣчіе (а гегелевской философіи у нихъ еще не было). Кириллу Александрійскому, во многихъ отношеніяхъ не заслуживающему большого вниманія, удалось, въ связи съ его церковной политикой, бороться

---

[1]) Swete, II, 311. Совершенно такъ же, какъ у Павла Самосатскаго.

[2]) Swete, II, 299. Θеодоръ и его сторонники признаютъ, слѣдовательно, въ Спасителѣ три лица, два въ зависимости отъ природы и одно производное (относительное).

[3]) Въ Александрійской конструкціи личности Спасителя Богъ-Логосъ всегда является единственнымъ создающимъ ее и активнымъ субъектомъ. Наряду съ этимъ А не существуетъ равносильнаго ему В (человѣческой природы, человѣка), но А принимаетъ В и вбираетъ его въ себя. Такимъ образомъ, долженъ былъ возникнуть вопросъ, подверглось ли А какому-нибудь измѣненію благодаря принятію В. Всѣ измѣненія падаютъ на долю В, которое, слившись во-едино съ А, становится частью его существа.

подобно Аѳанасію, за основную идею благочестія и имѣть на своей сторонѣ традицію. Это благочестіе въ сущности ничего не требовало, кромѣ сильнаго и надежнаго выраженія тайны («пусть въ тайнѣ почитается неизреченное»). Для изображенія вѣры въ формулѣ Кириллу не потребовалось многихъ словъ, но какъ только онъ захотѣлъ разъяснить тайну, онъ сейчасъ же подвергся опасности зайти дальше своего убѣжденія, и его терминологія была ненадежна. Его вѣра исходила не изъ историческаго Христа, но и не изъ космическаго Логоса, а изъ Бога, ставшаго человѣкомъ, и являющагося личностью въ Богочеловѣкѣ. Богъ-Логосъ слился со всей человѣческой природой, и все же самъ остался тѣмъ же, чѣмъ былъ. Не онъ самъ измѣнился, а все человѣчество слилъ воедино со своимъ естествомъ, которое при этомъ ничего не утратило (слѣдовательно также asynchytos и atreptos—въ этомъ заключается разъясненіе понятія; прежде даже на Западѣ неосторожно употребляли выраженіе «смѣшеніе» [Тертулліанъ], и еще каппадокійцы употребляли слова synchysis и krasis). Богъ-Логосъ послѣ воплощенія остается тѣмъ же, чѣмъ онъ былъ до воплощенія, однимъ лицомъ. То, что испытывало тѣло, испытывалъ онъ самъ. Поэтому Кириллъ особенно охотно употреблялъ слѣдующія выраженія: heis kai ho autos, именно Богъ-Логосъ; ho logos meta tês idias sarcos, idian poiein tên sarca oeconomicôs, memenêken, hôper ên, ek dyo physeôn heis (настоящій лозунгъ!), syneleusis dyo physeon kath'henosin adiaspaston, asynchytos cai, atreptos. Различія между естествомъ и ипостасью Кириллъ едва касается. Однако, насколько я знаю, онъ никогда не выражался: «изъ двухъ ипостасей» или «единство природы», и неточное и сомнительное представленіе смѣшенія онъ замѣняетъ, хотя еще неувѣренно, представленіемъ обмѣна свойствъ. Для божественной природы «естество» и «ипостась» у него совпадаютъ, для человѣческой—нѣтъ. Хотя онъ приписываетъ Христу всѣ составныя части человѣческаго существа, однако, онъ отвергаетъ взглядъ, что Христосъ былъ индивидуальнымъ человѣкомъ, подверженнымъ въ силу Своей природы всѣмъ страданіямъ. Христосъ есть Логосъ, принявшій безличную человѣческую природу: только такимъ образомъ онъ можетъ быть спасителемъ. До воплощенія, по мнѣнію Кирилла, были двѣ природы, послѣ—одна, именно богочеловѣческая, которую только теоретически можно раздѣлить на двѣ (uch hos tes ton physeôn diaphoras aneiremenês dia tên henôsin, но развѣ это можетъ быть чѣмъ-нибудь большимъ, чѣмъ простое утвержденіе). Единство не имѣетъ своимъ слѣдствіемъ того, чтобы Богъ былъ подверженъ страданіямъ; но если тѣло Логоса страдаетъ, то Онъ страдаетъ; Онъ слѣдовательно—распятый Богъ, а Марія—Богородица. Поэтому и тѣло Христово въ причастіи можетъ даровать вѣчную жизнь, такъ какъ оно преисполнено божества.—Кириллу не всегда удавалось, оставаясь въ предѣлахъ монофизитства, уберечься отъ крайнихъ (т.-е. послѣдовательныхъ) его выводовъ. Его основной взглядъ чисто-монофизитскій, но онъ самъ не хочетъ быть монофизитомъ, и, утверждая, что человѣчество Христа не подверглось ограниченіямъ, сліянію и измѣненію, онъ старается избѣжать послѣдовательной монофизитской формулы. Кириллъ дѣйствительно ортодоксаленъ, т.-е. онъ учитъ тому, что являлось слѣдствіемъ ортодоксальнаго ученія о Христѣ. Но противорѣчіе явно: должны существовать двѣ природы, не подвергнувшіяся ограниченію или сліянію, и человѣческій Логосъ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, должна быть только одна богочеловѣческая природа, а человѣческая—безлична. Явно также, что съ этимъ взглядомъ нельзя согласовать образа дѣйствительнаго Христа: приходится допустить докетическія объясненія (вѣрнѣе приспособленіе: Христосъ испытывалъ голодъ и жажду, трепетъ и страхъ, потому что Онъ этого хотѣлъ). Но это ученіе сравнительно все-таки цѣннѣе, чѣмъ халкедонская формула, потому что вѣра можетъ изъ него вывести заключеніе, что Христосъ — принялъ всю человѣческую природу, слилъ ее съ собою по существу и, такимъ образомъ, возвысилъ ее до божественности.

Споръ загорѣлся въ Константинополѣ благодаря наивно-самодовольному, шумному и недалекому, но честному и не лишенному благородства епископу Несторію [1] (428), котораго александрійцы ненавидѣли, какъ антіохійца, и которому завидовали, какъ обладателю константинопольскаго престола. Онъ неосторожно раздулъ эту ненависть своими политическими проповѣдями и нападками на сторонниковъ Кирилла, отвергая въ частности слово «Богородица» и родственныя выраженія, какъ могущія быть неправильно истолкованы (миѳы) и роняющія христіанское откровеніе въ глазахъ язычниковъ [2]). Онъ старался искоренить «заразу Арія и Аполлинарія»; однако, какъ христологъ, онъ и самъ не принадлежалъ къ крайнему лѣвому крылу ортодоксіи, подобно Ѳеодору. Онъ привелъ столицу въ возстаніе; монахи и женщины императорской семьи были противъ него; тогда вмѣшался Кириллъ. Въ формулахъ, употреблявшихся ими обоими, большой разницы не было—такъ какъ Несторій былъ готовъ теперь съ нѣкоторыми оговорками примириться со словомъ «Богородица» [3]); но за формулами скрывалось глубокое догматическое и церковно-политическое разногласіе. Кириллъ (открытыя письма къ Несторію) боролся за единую богочеловѣческую природу и за приматъ на Востокѣ. Ему удалось привлечь на свою сторону римскаго епископа Целестина, которому константинопольскій епископъ въ то время еще казался болѣе опаснымъ соперникомъ, чѣмъ александрійскій. Целестинъ, относившійся враждебно также лично къ Несторію, отказался отъ своихъ христологическихъ взглядовъ, которые были очень близки къ взглядамъ Несторія, присоединился къ анаѳематизмамъ Кирилла и потребовалъ отъ Несторія отреченія. Послѣдній, посылая такія же анаѳематизмы по адресу Кирилла, ходатайствовалъ передъ императоромъ, благосклонно къ нему относившимся, о созывѣ вселенскаго собора. Но Кириллъ сумѣлъ такъ вести вселенскій соборъ въ Эфесѣ (431), что онъ съ самаго начала раскололся. Впослѣдствіи заключенія египетско-римской партіи (кирилловскаго совѣщанія) были признаны рѣшеніемъ собора, тогда какъ вначалѣ императоръ не признавалъ ни ихъ, ни постановленій несторіанской партіи. Кириллъ не выставилъ новаго символа, но добился отлученія Несторія и провозглашенія своего ученія ортодоксальнымъ и согласнымъ съ Никейскимъ. Соборъ сторонниковъ антіохійцевъ объявилъ, напротивъ, отлученнымъ Кирилла. Императоръ утвердилъ оба отлученія и по отношенію къ Несторію у него были на это особыя соображенія. Онъ умеръ въ изгнаніи. Однако, Кириллу, имѣвшему при дворѣ силу, удалось удержаться, и въ 433 году, чтобы не потерять вліянія, онъ заключилъ даже унію съ антіохійцами, двусмысленное исповѣданіе которыхъ по своему буквальному смыслу ближе стояло къ антіохійской теологіи. Но именно вслѣдствіе этого Кириллъ остался господиномъ положенія (антіохійцы допустили позорное паденіе Несторія, потому что они считали, что по существу они побѣдили; наиболѣе строгіе изъ нихъ переселились на Востокъ) и сумѣлъ все больше и больше упрочить александрійское ученіе и господство церкви.

Дальнѣйшая исторія несторіанской церкви не лишена славы; они въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ занимались наукой и передали ее арабамъ и персамъ; см. J. Labourt, «Le Christianisme dans l'empire Perse» (224—632), 1904.

§ 42. Евтихіанскій споръ.

Акты соброовъ см. Mansi, т. VI, VII.

Кириллъ умеръ въ 444 году. Въ его собственной партіи были люди, которые не могли ему простить уніи, заключенной ради личнаго честолюбія. Его преемникомъ былъ

[1]) По правильному замѣчанію Loofs'а («Ueberlieferung», стр. 160), къ нему, главнымъ образомъ, относятся слова историка церкви Евагрія (I, 4).

[2]) См. Loofs, «Nestoriana», стр. 252, 276, 337.

[3]) См. Loofs, «Nestoriana», стр. 167, 181, 184 сл., 191, 272 сл., 301 сл., 309, 312.

Діоскуръ, не могшій равняться съ нимъ какъ политикъ, но все же похожій на него. Онъ пытался осуществить стремленія своихъ предшественниковъ на александрійскомъ престолѣ, превратить Египетъ въ церковную область, управлять восточной церковью, какъ папа, и фактически подчинить себѣ императора и государство. Уже Ѳеофилъ и Кириллъ опирались при этомъ на монаховъ и на массы, но также на римскаго епископа, который столько же, какъ и они, былъ заинтересованъ въ ослабленіи константинопольскаго епископа. Они порвали затѣмъ союзъ съ греческой наукой (борьба противъ оригенизма), чтобы не отталкивать отъ себя главной силы этого времени, благочестивыхъ варваровъ. Могло казаться, что Діоскуръ при слабомъ императорѣ Ѳеодосіи II дѣйствительно достигъ своей цѣли (Эфескій соборъ 449 г.), но за крупной побѣдой послѣдовала катастрофа. Она исходила отъ энергичной императрицы Пульхеріи и ея мужа Маркіана, которые вновь выдвинули византійскую идею господства государства надъ церковью, и отъ Льва I, который въ рѣшающій моментъ оставилъ традиціонную политику римскаго престола помогать Александріи въ борьбѣ съ Константинополемъ, вступилъ въ союзъ съ императоромъ и съ епископомъ столицы и смѣстилъ Діоскура. Однако, въ моментъ паденія должна была вновь обнаружиться противоположность интересовъ ad hoc объединившихся силъ (императора и папы). Каждый изъ нихъ хотѣлъ использовать побѣду для себя. Въ разсчеты императора не входило отдать восточную церковь въ руки призваннаго имъ на помощь папы, хотя онъ и навязалъ восточной церкви догматическую формулу послѣдняго какъ единственный выходъ. Папа, въ свою очередь, не могъ примириться съ тѣмъ, чтобы патріархъ столицы вытѣснилъ остальныхъ восточныхъ патріарховъ и, будучи креатурой императора, управлялъ церковью по волѣ послѣдняго, наконецъ, чтобы константинопольскій престолъ былъ приравненъ къ престолу Святого Петра. Благодаря халкедонскому собору, государство, правда, на минуту восторжествовало надъ церковью, но, навязавши ей свою догматическую формулу, противъ которой была большая часть вѣрующихъ, оно вызвало расколъ въ имперіи и положило начало отпаденію большихъ областей на югѣ, востокѣ и сѣверо-востокѣ, усилило своего опаснѣйшаго врага, римскаго епископа, какъ-разъ въ такой моментъ, когда онъ послѣ паденія Западной римской имперіи оказался во главѣ Запада, и подготовило такимъ образомъ то положеніе вещей, при которомъ византійское господство было ограничено лишь побережными областями восточной части Средиземнаго моря.

Таковы общія условія, въ которыхъ разыгрался евтихіанскій споръ, и изъ этого видно, какую роль играла въ немъ политика.

Уніей 433 года христологическій вопросъ былъ уже скомпрометированъ. Смотря по толкованію формулы, каждаго можно было считать еретикомъ или признавать православнымъ. Однако, несмотря на энергичное противодѣйствіе смѣлаго и ненавидимаго всѣми Ѳеодорита, александрійское ученіе, отвѣчавшее вѣрѣ Востока, фактически дѣлало все большіе и большіе успѣхи, и Діоскуръ держалъ себя какъ архіепископъ Палестины и Сиріи. Императоръ совершенно предоставилъ ему церковь. Діоскуръ преслѣдовалъ сторонниковъ антіохійскаго ученія, стремился искоренить формулу «двѣ природы» и допускалъ даже сомнительныя ученія, имѣющія аполлинаристически-докетическій характеръ. Однако, когда старый архимандритъ Евтихій формулировалъ свою кирилловскую христологію въ тезисѣ: «мой Богъ не единороденъ намъ, тѣло его не человѣческое, а лишь человѣкоподобное», тогда его личные враги (Домнъ Антіохійскій, а затѣмъ Евсевій Дорилейскій) воспользовались этимъ предлогомъ, чтобы донести на него патріарху Флавіану, который, не будучи убѣжденнымъ христологомъ, охотно воспользовался этимъ случаемъ, чтобы избавиться отъ духовнаго лица, пользующагося расположеніемъ при дворѣ. На Константинопольскомъ соборѣ (448 г.) Евтихій былъ осужденъ какъ валентиніанецъ и аполлинаристъ, несмотря на то, что онъ послѣ нѣкоторыхъ колебаній принялъ формулу: «изъ двухъ природъ одинъ Христосъ», и ссылался на Кирилла. Дворъ, столица и римскій

епископъ колебались во всѣ стороны. Діоскуръ понималъ, что наступилъ моментъ разрѣшенія вопроса о преобладаніи, но не хуже его понималъ это и Левъ I. Въ то время, какъ первый добивался у императора созыва собора и, подготовляясь къ нему, вооружился чисто-папской полнотой власти, второй понялъ—несмотря на рѣшеніе своего предшественника Целестина въ пользу Кирилла,—что Евтихій является опаснѣйшимъ еретикомъ, а Флавіанъ вѣрнымъ, находящимся въ опасности, другомъ, и старался письмами къ вліятельнымъ лицамъ помѣшать созыву собора. Онъ написалъ Флавіану знаменитое посланіе (лѣтомъ 449 года), въ которомъ онъ возвращался въ христологическихъ вопросахъ къ тертулліано-августинскому взгляду. Въ этомъ посланіи строго проводится ученіе о двухъ естествахъ, и предлагается старый западный формалистическій выходъ, что надо вѣрить въ одно лицо, имѣющее двѣ различныя природы (субстанціи). Этотъ выходъ, не являющійся, во всякомъ случаѣ, ни монофизитскимъ, ни несторіанскимъ, такъ какъ здѣсь строго различается лицо и двѣ природы, слѣдовательно, вводятся три величины, стоитъ, однако, ближе къ несторіанству, не отвѣчаетъ основному запросу восточной вѣры и исключаетъ всякое конкретное мышленіе и при этомъ не удовлетворяетъ ни религіозной потребности, ни разума. Наряду съ этимъ Левъ знаетъ только ереси докетизма и Павла Самосатскаго. Левъ сознаетъ, правда, въ своемъ посланіи важность вопроса о нашемъ спасеніи, но даетъ на него такой отвѣтъ, какой Кириллъ отвергъ бы.

Въ августѣ 449 года собрался вселенскій соборъ въ Эфесѣ, руководимый Діоскуромъ. Римъ сначала совершенно игнорировали, потомъ оскорбили въ лицѣ его неувѣренно дѣйствовавшихъ представителей и лишили его первенствующаго положенія. Діоскуръ добился отъ собора постановленія, что надо сообразоваться съ Никейскимъ и Эфесскимъ (431) соборами, бывшими представителями древней вѣры: «послѣ воплощенія существуетъ единая, ставшая плотью природа». Новаго символа выставлено не было; Евтихію былъ возвращенъ санъ, и на основаніи никейскаго символа (!) главари антіохійцевъ, а также Флавіанъ, Евсевій Дорилейскій, Өеодоритъ, Домнъ Антіохійскій были смѣщены; однимъ словомъ, церковь была основательно очищена отъ «несторіанства». Все это было сдѣлано почти единогласно. Черезъ два года многіе епископы, принимавшіе участіе въ этомъ рѣшеніи, выставляли его какъ вынужденное (latrocinium Ephesinum, говоритъ Левъ). Очевидно, Діоскуръ со своими фанатическими монахами терроризировалъ соборъ. Однако, гораздо болѣе сильное давленіе понадобилось впослѣдствіи на Халкедонскомъ соборѣ. Діоскуръ, дѣйствительно, привлекъ для проведенія этого рѣшенія восточную вѣру, и несравненная побѣда, которую онъ одержалъ, могла разсчитывать на прочность въ церкви, если бы не вмѣшались постороннія силы (государство, Римъ). Но Діоскуръ вооружилъ противъ себя папу и византійскую государственную идею и не считался съ общимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ правому крылу своихъ союзниковъ, которые были скрытыми аполлинаристами. Онъ реабилитировалъ Евтихія, не осудивъ категорически тѣхъ опасныхъ положеній, какія постоянно высказывалъ онъ и его сторонники.

28 іюля 450 года Пульхерія и Маркіанъ наслѣдовали Өеодосію; до этихъ поръ Левъ напрасно старался оказать противодѣйствіе собору. Теперь Маркіанъ, рѣшившійся сломить господство александрійскаго епископа, нуждался въ папѣ. Левъ хотѣлъ осужденія Діоскура и принятія своего догматическаго посланія безъ собора. Но императоръ долженъ былъ настаивать на томъ, чтобы произвести полное обновленіе. Это могло быть достигнуто только при созданіи также и новой догматической формулы, которая обнаруживала бы неправоту египтянъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, не отдавала бы полнаго преимущества и антіохійцамъ. Политическія соображенія указывали, какъ на единственный исходъ, на подготовленную уже до нѣкоторой степени уніатскимъ исповѣданіемъ 433 года, но все еще новую для Востока западную формулу (Льва). Соборъ дѣйствительно собрался въ Халкедонѣ въ 451 году. Папскимъ легатамъ было предоставлено почетное предсѣдательство:

Левъ внушилъ имъ ни въ чемъ не поступаться первенствомъ Рима. Большая часть, 500—600 епископовъ были настроены, подобно Кириллу или Діоскуру, въ высшей степени непріязненно ко всякому несторіанству и враждебно къ Θеодориту; но императоръ держалъ собраніе въ своихъ рукахъ. Было твердо рѣшено, что Діоскуръ долженъ быть лишенъ сана, и что должна быть принята догматическая формула въ духѣ Льва, такъ какъ рѣшеніе 449 года было уничтожено какъ «вынужденное». Но также твердо было рѣшено, что нельзя жертвовать памятью и ученіемъ Кирилла. Поэтому Діоскуръ послѣ въ высшей степени позорнаго процесса былъ лишенъ сана не какъ еретикъ, а за непокорность и беззаконныя дѣйствія. Большинство епископовъ въ присутствіи императорскихъ комиссаровъ, отреклись отъ своего прошлаго и покинули Діоскура и постановленіе 449 года; но только путемъ обмана и угрозы удалось заставить епископовъ признать догматическое посланіе Льва, которое на Востокѣ каждому должно было казаться несторіанскимъ, и принять ученіе о двухъ естествахъ въ Христѣ также и послѣ воплощенія. Еще въ послѣднюю минуту была сдѣлана попытка—правда, не удавшаяся—выдвинуть догматъ о различіи естества только въ понятіяхъ. На пятомъ засѣданіи были утверждены постановленія 325, 381, 431 гг. (Кирилловскій соборъ съ этихъ поръ сталъ считаться третьимъ вселенскимъ соборомъ), была признана ихъ достаточность, но было замѣчено, что въ видахъ лже-учителей, которые, съ одной стороны, отвергаютъ слово «Богородица», съ другой, хотятъ ввести смѣшеніе и сліяніе естества, «неразумно предполагая единую природу плоти и божества и признавая божественную природу способной страдать», необходимо принять, какъ письма Кирилла къ Несторію и къ восточнымъ епископамъ, такъ и посланіе Льва—слѣдовательно, concordia discors.

Сила тайны вѣры была на первое время подорвана этимъ различіемъ между природой и лицомъ, и была создана тайна понятій, но все же ясность антіохійскаго пониманія человѣчества Христа не была достигнута. Формула остается негативной и холодной; религіозные люди видѣли, какъ исчезаетъ ихъ утѣшеніе, «единство природы» (единая природа) и почитаемые ими формулы. Какимъ образомъ можетъ быть спасительно для нашей природы то, что произошло съ личностью Христа? Ненавистный «морализмъ» и «измѣна тайнѣ» представлялись слѣдствіемъ этого рѣшенія. Выгода отъ спасенія полной человѣчности Христа, какъ непоколебимаго тезиса вѣры, неоцѣнимая въ будущемъ, была въ то время пріобрѣтена слишкомъ дорогой цѣной и потому не сознавалась. Миръ также не былъ возстановленъ. Императоръ и папа разошлись въ вопросѣ о 28-мъ канонѣ (уравненіе Константинополя и Рима), хотя до полнаго разрыва они дѣла не довели, и что было гораздо важнѣе—восточная церковь почти распалась.

§ 43. Монофизитскіе споры и пятый соборъ.

Mansi, т. VII—IX. G. Krüger, «Monophysitische, Streitigkeiten», 1884. F. Loofs, «Leontius von Byzanz, Texte und Untersuchungen», III, 1, 2, 1887.

Столѣтіе между четвертымъ и пятымъ соборами представляетъ собою картину самаго сложнаго и запутаннаго положенія вещей; догматическая ситуація также постоянно измѣняется; такимъ образомъ, краткій обзоръ совершенно невозможенъ. Вслѣдствіе этого здѣсь могутъ быть разсмотрѣны только главные пункты:

1. Противники Халкедонскаго собора, монофизиты, превосходили православныхъ духовной энергіей и подвижностью. Въ Египтѣ, въ части Сиріи и въ Арменіи они одержали верхъ, и императору не удалось ни угрозами, ни уступками на долго склонить ихъ на свою сторону; напротивъ, эти области все больше и больше отдѣлялись отъ имперіи и отъ столицы и связывали монофизитское вѣрованіе съ національностью, подготовляя, такимъ образомъ, образованіе самостоятельныхъ, враждебныхъ греческой, національныхъ

церквей. Придерживаясь въ основныхъ пунктахъ ученія Кирилла и отвергая заходящія слишкомъ далеко аполлинаристически-евтихіанскія формулы, монофизиты обнаруживали во внутреннихъ духовныхъ движеніяхъ исключительную живучесть догматическаго наслѣдія церкви. Вновь пробудившійся аристотелизмъ, который, будучи схоластикой, разрушалъ платонизмъ, нашелъ среди нихъ ученыхъ представителей, которые, однако, въ своей спекуляціи очень приближались къ троебожію (Іоаннъ Филопонъ). Въ христологическомъ вопросѣ существовали два основныхъ направленія (Gieseler, «Comment. qua Monoph. opin. illustr.», 2 ч., 1835 г. сл.; Budge, «The Discourses of Philoxenus», 2 т., 1894). Одни (самый значительный изъ нихъ Северъ Антіохійскій, северіане, «агноэты», «ѳартолатры») протестовали противъ халкедонскаго постановленія лишь какъ противъ формальнаго новшества, соглашались признать различіе двухъ природъ Христа въ понятіяхъ, усердно старались даже сохранить представленіе о неслiяемости природъ и подчеркнуть сотворенность и тлѣнность (теоретическую, до воскресенія) тѣла Христа (единороднаго намъ) такъ же, какъ и ограниченность познанія души Христа, такъ что они въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ удивляли даже православныхъ. Ихъ можно было склонить на свою сторону, пожертвовавъ лишь халкедонской формулой, вѣрнѣе догматическимъ письмомъ Льва. Другіе (менѣе многочисленные) монофизиты [1] (Юліанъ Галикарнасскій, «Актиститы», «Афѳартодокеты») напротивъ, отвергая преобразованіе одной природы въ другую, выводили вмѣстѣ съ Кирилломъ (и заходили дальше его) всѣ слѣдствія изъ единства природы (изъ двухъ естествъ [не о двухъ естествахъ] единый Христосъ; естества дѣйствуютъ не самостоятельно, такъ какъ они различаются только теоретически); съ момента воплощенія и тѣло надо разсматривать какъ безсмертное, даже какъ не сотворенное, всѣ свойства Божества перешли на человѣческую природу; поэтому всѣ аффекты и ограниченность, обнаруживающіеся въ евангельскомъ образѣ Христа, свободно усвоены Христомъ kata charin, и не вытекаютъ съ необходимостью изъ его существа. Это пониманіе, обусловливаемое исключительно идеей спасенія, соотвѣтствуетъ древней традиціи (Ириней, Аѳанасій, Григорій Нисскій и т. д.). Были, наконецъ, и такіе монофизиты—но, конечно, не многочисленные,—которые доходили до пантеистической спекуляціи («адіафориты»): всякое твореніе таинственнымъ образомъ единородно Богу; henôsis physikê въ Христѣ является лишь выраженіемъ всеобщей единородности природы Богу (Стефанъ Варъ Судейли; мистики; вліяніе на Западъ: Скотъ Эригена). Послѣ пятаго собора, и еще въ большей степени послѣ вторженія ислама, монофизитскія церкви глохли въ одиночествѣ и удаленіи отъ эллинства, дикій національный и культовой фанатизмъ и безплодная фантазія монаховъ очень приблизили ихъ къ варварству. Но это было медленнымъ процессомъ; еще въ глубокое средневѣковье были выдающіеся учители.

2. Такъ какъ власть оказывалась безсильной, то нѣкоторые императоры пробовали для сохраненія единства имперіи на время отмѣнить Халкедонское ученіе (энциклика Василиска 476 года) или обходить его (генотиконъ Зинона 482 года). Но слѣдствіемъ такой политики бывали всегда привлеченіе на свою сторону лишь части монофизитовъ и разрывъ съ Римомъ и Западомъ. Такъ, благодаря генотикону, произошла 35-лѣтняя схизма съ Римомъ (484—519), которая привела къ еще большей независимости папы. Импера-

[1] Терминологія не совсѣмъ ясна (вслѣдствіе халкедонской формулы и соглашенія ея съ ученіемъ Кирилла и догматическимъ посланіемъ Льва, вопреки сущности дѣла). Съ одной стороны, называютъ монофизитами всѣхъ, ортодоксальныхъ въ другихъ отношеніяхъ христіанъ, отвергающихъ халкедонское ученіе, съ другой стороны, лишь тѣхъ, которые въ своихъ выводахъ заходятъ дальше Кирилла, и слѣдовательно самого Кирилла не называютъ монофизитомъ. Согласно второму опредѣленію, часть монофизитовъ, въ дѣйствительности, не является монофизитами. (Северіанъ; также армянская церковь, сохранившая неопредѣленность кирилловскихъ и до-кирилловскихъ положеній.

торы не могли рѣшиться пожертвовать ни Римомъ, ни Востокомъ и, въ концѣ концовъ, потеряли и то и другое. Въ 519 году халкедонская формула была снова возстановлена въ союзѣ съ Римомъ императоромъ Юстиномъ, находившимся подъ вліяніемъ своего племянника Юстиніана. Но ѳеопасхитскій споръ (прибавленіе къ Трисвятому словъ: ho staurotheis di'hêmas, распятый за насъ, точнѣе, принятіе формулы: «одно изъ лицъ Троицы было распято»; то и другое не тожественно, такъ какъ первое являлось новшествомъ въ культѣ и могло быть понято какъ савелліанизмъ, второе вполнѣ ортодоксально), начавшійся въ 518 году, показалъ, что на Западѣ относились недовѣрчиво ко всякому кирилловскому толкованію халкедонской формулы, тогда какъ на Востокѣ благочестивые люди и традиціоналисты мирились съ халкедонскимъ ученіемъ только въ его кирилловскомъ толкованіи, все еще надѣясь при этомъ на примиреніе съ монофизитами.

3. Тогда какъ въ V вѣкѣ халкедонская ортодоксія не имѣла на Востокѣ ни одного виднаго представителя-догматика—лучшее доказательство того, что она была чужда восточному духу—съ начала VI вѣка таковые стали появляться. Не только сама формула, благодаря времени, стала внушать къ себѣ большее уваженіе, но, главнымъ образомъ, изученіе Аристотеля давало въ руки оружіе для ея защиты. Схоластика позволяла сохранить халкедонское различіе природы и лица, даже привѣтствовать его, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, давать формулѣ строго кирилловское толкованіе. Это сдѣлалъ скиѳскій монахъ, научно образованный (въ концѣ своей жизни онъ выступилъ даже въ защиту Оригена), но враждебный всему антіохійскому, Леонтій изъ Византіи (около 485 до 543 г.), самый крупный догматикъ VI вѣка, предшественникъ Іоанна Дамаскина, учитель Юстиніана. Онъ успокоилъ церковь философски-логическимъ объясненіемъ халкедонской формулы и предоставилъ догму схоластической техникѣ. Онъ является отцомъ новой христологической ортодоксіи подобно тому, какъ каппадокійцы были отцами новой тринитарной ортодоксіи. Своимъ ученіемъ объ ипостасированіи человѣческой природы онъ въ формѣ утонченнаго аполлинаризма (человѣческая природа не лишена ипостаси, т.-е. субъекта, но она имѣетъ свою ипостась въ Логосѣ), вполнѣ удовлетворилъ идеѣ спасенія (хотя Леонтій устанавливаетъ двѣ энергіи, но, съ другой стороны, онъ сохраняетъ «единую природу воплотившагося Логоса» и сливаетъ обѣ энергіи путемъ принятія antidosis и koinônia ton onomatôn—общность свойства, бывшая уже для Аполлинарія основнымъ положеніемъ, стала спасительной идеей).

4. Исходя отсюда, надо понимать религіозную политику Юстиніана, догматика на императорскомъ престолѣ. Съ безпримѣрнымъ счастьемъ подчинивъ себѣ всю имперію, онъ хотѣлъ также окончательно фиксировать имперское право и имперскую догматику. Имъ руководили слѣдующія соображенія: а) строгое сохраненіе буквальнаго смысла халкедонской формулы, какъ рѣшающаго постановленія, равнаго никейскому, константинопольскому и эфесскому; б) строго кирилловское толкованіе символа (императоръ готовъ былъ дойти до афѳартодокетизма), чтобы привлечь на свою сторону монофизитовъ и послѣдовать собственному влеченію. Средствами для этого были: а) многочисленные императорскіе религіозные эдикты въ духѣ христологіи Леонтія, б) публичные религіозные диспуты, в) проведеніе ѳеопасхитской формулы, г) подавленіе всякой свободной независимой теологіи, слѣдовательно, съ одной стороны, оригенизма, имѣвшаго многочисленныхъ приверженцевъ среди монофизитскихъ монаховъ, особенно въ Палестинѣ, съ другой—антіохійской теологіи (543 г.), у которой также были многочисленные сторонники (подобно тому, какъ онъ закрылъ Аѳинскую школу, императоръ хотѣлъ закрыть и всѣ христіанскія научныя школы); только схоластика должна была остаться, д) насильственное насажденіе новой ортодоксіи на Западѣ. Осуществленіе этихъ плановъ затруднилось: 1) негласнымъ соправительствомъ энергичной императрицы Ѳеодоры, еще болѣе расположенной къ монофизитамъ, 2) сопротивленіемъ Запада, который не хотѣлъ согласиться на осужденіе антіо-

хійцевъ, т.-е. «трехъ главъ» (личности и сочиненій Θеодора, сочиненій Θеодорита противъ Кирилла, посланія Ивы къ Мариту). Западъ (Факундъ Герміанскій) правильно усмотрѣлъ въ этомъ позднемъ осужденіи антіохійцевъ попытку упразднить ученіе о двухъ естествахъ, какъ его понималъ Левъ, и замѣнить его утонченнымъ монофизитствомъ. Но Юстиніанъ нашелъ въ Римѣ безхарактернаго папу (Вигилія), который, угождая императору, покрылъ себя позоромъ и поставилъ на карту свое положеніе на Западѣ (большія схизмы на Западѣ; римскому престолу грозила опасность остаться одинокимъ). Онъ провелъ осужденіе Оригена и «трехъ главъ», возстановилъ догматическія идеи обоихъ Эфесскихъ соборовъ, 431 и 449 гг., не затрагивая Халкедонскаго, и заставилъ покорныхъ епископовъ утвердить все это на пятомъ соборѣ въ Константинополѣ въ 553 году. Но, несмотря на то, что теперь (согласно Кириллу) надо было признавать единую богочеловѣческую природу (наряду съ ученіемъ о двухъ природахъ) и, такимъ образомъ, духъ восточной догматики одержалъ побѣду, западная христологія, слѣдовательно, оказалась побѣжденной, монофизиты все же не подчинились, такъ какъ Халкедонское ученіе внушало слишкомъ сильную ненависть, и вражда уже давно стала національной. Многія западныя церкви не хотѣли признать пятаго собора; лишь черезъ полвѣка, благодаря усиліямъ Рима протестъ былъ заглушенъ.

§ 44. Монергистическіе и монофелитскіе споры, шестой соборъ и Іоаннъ Дамаскинъ.

См. Mansi, т. X и XI.—Owsepian, «Enstehungsgeschichte des Monotheismus», 1897.—G. Krüger, «Monothelismus» въ «Real. Encycl.», 3-е изд.

Съ постановленіями четвертаго и пятаго соборовъ согласовалось ученіе какъ объ одной такъ и о двухъ воляхъ въ Христѣ. Фактически до VI вѣка едва ли кто-нибудь говорилъ о двухъ воляхъ въ Христѣ (нѣсколько лучше засвидѣтельствованы «двѣ энергіи»); такъ какъ и антіохійцы подобно тому, какъ раньше Павелъ Самосатскій, говорили, что человѣческая воля вполнѣ осуществляется въ божественной (не единство воли, а согласованіе воли). Но богословіе Леонтія, во всякомъ случаѣ, склонялось къ ученію о двухъ воляхъ. Едва ли, однако, дѣло дошло бы до разногласія—уже съ 553 года догма была предоставлена описательной и расчленяющей теологической наукѣ (схоластикѣ) и культу (мистикѣ),—если бы этимъ вопросомъ не воспользовалась политика.

Патріархъ столицы Сергій, сиріецъ—можетъ быть—монофизитскаго происхожденія, посовѣтовалъ энергичному императору Гераклію (610 — 41) закрѣпить за имперіей вновь завоеванныя области на югѣ и на востокѣ, пойдя на встрѣчу монофизитамъ формулой, уже извѣстной въ Египтѣ, что Богочеловѣкъ, состоящій изъ двухъ естествъ, творилъ все mia theandrikê energeia (при помощи единой богочеловѣческой энергіи). «Апостольское» свидѣтельство для этого ученія нашли у Діонисія Псевдо-Ареопагита. Дѣйствительно, въ 633 году на этомъ основаніи было заключено соглашеніе со многими монофизитами въ Египтѣ и Арменіи (также съ нѣкоторыми въ Сиріи) послѣ того, какъ Сергій уже 14 лѣтъ здѣсь и тамъ дѣйствовалъ въ пользу этой формулы. Однако, поднялось сопротивленіе (Софроній, впослѣдствіи епископъ Іерусалимскій, называлъ эту формулу аполлинаристической), и Сергій въ союзѣ съ Гоноріемъ Римскимъ старался всѣхъ удовлетворить, объявляя, что говорить объ одной или двухъ энергіяхъ является пустой болтовней, объ энергіяхъ надо молчать (что Христосъ имѣетъ только одну волю, считалось еще понятнымъ само собою). Такъ же гласилъ императорскій эдиктъ, ekthesis (638 г.), который объявилъ вопросъ объ энергіяхъ неправильно поставленной проблемой и, категорически утверждая монофелитизмъ, раздулъ впервые споръ о воляхъ. Не только на Западѣ поняли теперь слѣдствія догматическаго посланія Льва, но и на Востокѣ лучшіе теологи (Максимъ Исповѣдникъ), благодаря аристотелевской схоластикѣ, настолько сжились съ халкедонской формулой, что

относили волю къ естествамъ (не къ лицу) и потому требовали двойственности. На Римскомъ соборѣ 641 года (папа Іоаннъ IV) монооелитизмъ былъ осужденъ. Не признающіе Ekthesis бѣжали съ востока въ Кароагенъ и Римъ и подготовили въ союзѣ съ папой настоящую революцію. Она, правда, не удалась (добивались свободы церкви по отношенію къ государству; это стремленіе продолжалось въ иконоборчествѣ); но императоръ былъ все-таки принужденъ отмѣнить догматическій эктезисъ и замѣнить его формалистическимъ Typos, запрещавшимъ подъ угрозой строгихъ наказаній споръ объ одной или двухъ воляхъ. Но Римъ не склонился и на это. На Латеранскомъ соборѣ 649 года (Мартинъ I), на которомъ присутствовало много представителей Востока, заговоръ противъ императора, осмѣливающагося давать предписанія церкви, продолжался. Ученіе о двухъ воляхъ было строго формулировано, но страннымъ образомъ было также отдано должное и правильно понятому положенію: mia physis tu theu logu sesarkomene (единая воплощенная природа Бога Логоса). Цѣлый рядъ константинопольскихъ патріарховъ послѣдняго времени былъ осужденъ. Мартинъ дѣлалъ видъ, что онъ, какъ второй Діоскуръ, управляетъ восточными церквами и возмущаетъ ихъ, но императору Константу, государю папы, удалось захватить его (653 г.). Обезчещенный и поруганный, умеръ онъ въ Херсонесѣ. Пришлось пострадать также и Максиму Исповѣднику. Константъ пашелъ скоро въ Римѣ болѣе покорныхъ папъ и до своего убійства (668 г.) оставался господиномъ положенія, приводя въ исполненіе Typos и способствуя разумному разрѣшенію вопроса, что двѣ воли, соотвѣтствующія двумъ природамъ, въ силу ипостатическаго соединенія становятся единой ипостатической волей.

Послѣдовавшій затѣмъ переворотъ въ Константинополѣ не вполнѣ ясенъ. Можетъ-быть, вслѣдствіе того, что уже не приходилось болѣе считаться съ монофизитами, можетъ-быть, потому, что «наука» была на сторонѣ ученія о двухъ воляхъ; вѣроятно, также вслѣдствіе того, что догматическими уступками надѣялись сильнѣе привязать къ столицѣ ненадежныя западныя владѣнія и создать изъ римскаго епископа противовѣсъ константинопольскому патріарху [1],—императоръ Константинъ Погонатъ уступилъ и старался завязать новыя сношенія съ энергичнымъ папой Агаоономъ. Послѣдній, какъ нѣкогда Левъ I, прислалъ депутацію и догматическое письмо, въ которомъ онъ провозглашалъ непогрѣшимость римскаго престола и діоелитизмъ. На шестомъ соборѣ въ Константинополѣ (680) послѣдній, послѣ различныхъ примирительныхъ предложеній и встрѣчая противъ себя протестъ, который, однако, въ концѣ концовъ, смолкъ, былъ принятъ. Слѣдовательно, формальные выводы изъ декрета 451 года были сдѣланы. (Въ одномъ Христѣ двѣ воли, соотвѣтствующія его двумъ природамъ, и двѣ энергіи, нераздѣльно, неизмѣнно, несліяемо сосуществующія; ихъ надо представлять себѣ не противоположными другъ другу, но человѣческая воля покорна божественной, не противится и не противорѣчитъ ей, скорѣе подчинена вселенной Божественной волѣ; человѣческая воля не уничтожается, но происходитъ соединеніе, она становится волей Бога-Логоса, подобно тому, какъ человѣческое естество, не будучи уничтожено, становится естествомъ Бога-Логоса). Вмѣстѣ съ тѣмъ, были осуждены многіе константинопольскіе патріархи и папа Гонорій. Такимъ образомъ, Римъ вновь навязалъ свою формулу, уравновѣсилъ результаты пятаго собора шестымъ и проникъ Востокъ своимъ естествомъ. Однако, положеніе вещей стало иное, чѣмъ въ 451 году; ученіе о двухъ природахъ было до такой степени усвоено византійской церковью, что ученіе о двухъ воляхъ, разъ высказанное, уже трудно было устранить, и наиболѣе видный его защитникъ, Максимъ Исповѣдникъ, принадлежалъ восточной церкви. Примиреніе между Римомъ и Константинополемъ продолжалось недолго. Уже въ 692 г. на Трулланскомъ

[1]) Константинопольскому епископу продолженіе схизмы было бы, конечно, очень желательнымъ.

соборѣ Востокъ рѣзко отдѣлился отъ Запада въ вопросахъ культа, которые стали теперь рѣшающими.

Формулы византійской догматики (451 г., 680 г.) остаются западными; но духъ, выразившійся въ 431 и 553 гг. (Кириллъ), одержалъ вверхъ въ толкованіи формулъ и въ системѣ культа; въ культовой мистикѣ навсегда осталась монофизитская окраска. Это сказалось, съ одной стороны, въ иконоборствѣ, съ другой—въ христологической догматикѣ дѣйствовавшаго въ срединѣ VIII вѣка Іоанна Дамаскина (Pege gnoseos; г. 1 kephalaia philosophica, г. 2 peri haireseon, г. 3 ekdosis acribes tes orthodoxu pisteos, см. изданіе Lequien, также Langen, «Johannes von Damascus», 1879).

Здѣсь, несмотря на діофизическую и діоѳелитическую формулу и строгое различіе между естествомъ и лицомъ, сохраняются утонченный аполлинаризмъ и монофизитизмъ, поскольку проповѣдуется, что Богъ-Логосъ принялъ человѣческую природу (не природу отдѣльнаго человѣка), которая получила свою индивидуальность только черезъ Бога-Логоса. Это—то посредствующее звено, которое усматривалъ уже Леонтій, которое не имѣетъ самостоятельной ипостаси, но и не лишено ея, а сохраняетъ въ ипостаси Логоса свое независимое положеніе. Кромѣ того, различіе естествъ было устранено благодаря ученію о perichoresis (переходѣ) и общности свойствъ (см. также и здѣсь Леонтія). Metadosis (передача, oikeiosis, присвоеніе, antidosis, обмѣнъ) свойства обѣихъ природъ Дамаскинъ понимаетъ такъ буквально, что говоритъ о eis allela ton meron perichoresis (переходъ частей другъ въ друга). Плоть дѣйствительно косвеннымъ образомъ стала Богомъ, и обожествленная плоть проникнута Божествомъ.

В. Предвкушеніе спасенія.

ГЛАВА X.

Таинства.

§ 45 Мистика и таинства.

Литература: см. сочиненія, указанныя въ I главѣ этой части, и K. Schwarzlose, «Der Bilderstreit», 1890.—E v. Dobschütz, «Christusbilder» въ «Texte und Untersuchungen», т. 18, 1899 г.

Уже въ VI вѣкѣ догматическое развитіе греческой церкви въ основныхъ чертахъ закончилось, и уже раньше каждый дальнѣйшій шагъ долженъ былъ бороться съ отрицательнымъ отношеніемъ и недовѣріемъ. Причина этого заключалась въ традиціонализмѣ, точнѣе въ пріобрѣтающей все большее значеніе ритуальности (Наряду съ этимъ, однако, на Востокѣ къ теологическимъ проблемамъ, не содержащимся въ формулахъ христологіи и ученія о Троицѣ, сталъ примѣняться религіозный индивидуализмъ, развиваемый монашествомъ; ср. K. Holl, «Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum», 1897).

Обрядность также имѣетъ нѣкоторый религіозный, даже христіанскій корень. Она возникла изъ стремленія указать на обладаніе спасеніемъ уже въ настоящей жизни и осуществить его; это спасеніе вытекаетъ изъ того же источника, изъ котораго вытекаетъ и будущее спасеніе—изъ богочеловѣческой личности Христа—и потому носитъ одинаковый съ нимъ характеръ. Первоначально подъ результатами спасенія въ настоящей жизни

разумѣли, главнымъ образомъ, духовныя блага, познаніе, укрѣпленіе воли па добрыя дѣла и т. п. Но такъ какъ будущее спасеніе представляли себѣ какъ таинственное обожествленіе, то было лишь послѣдовательно, что и познаніе представляли себѣ таинственнымъ, сообщаемымъ въ посвященіяхъ, и, соотвѣтственно представленію о будущемъ физическомъ соединеніи съ Божествомъ и въ настоящей жизни, хотѣли испытать начало и предвкушеніе этого обожествленія.

Это древнее стремленіе вело болѣе грубые умы къ паганизаціи христіанства, или, вѣрнѣе, часто было симптомомъ послѣдней. Mathesis (ученіе) превращается въ mystagogia (посвященіе); послѣднее же, будучи съ самаго начала отталкивающимъ смѣшеніемъ духовныхъ и чувственныхъ элементовъ, постепенно все больше переходитъ въ магію и волшебство. Въ послѣднемъ главнымъ является обрядъ, а нѣтъ ничего столь нетерпимаго, какъ обрядъ, онъ не переноситъ ни малѣйшаго измѣненія. Поскольку теперь догматы вѣры лишались своего значенія, какъ ученіе, и вмѣсто этого все въ возрастающей степени становились составными частями ритуала, больше того, смысломъ и цѣлью послѣдняго, являясь выраженіемъ обожествленія, они перестали допускать какое бы то ни было измѣненіе. Тамъ, гдѣ догма цѣнна, лишь какъ реликвія древности или съ точки зрѣнія обряда, исторія догмы кончается. Ее замѣняетъ мистагогическая теологія, и дѣйствительно, послѣдняя наряду со схоластикой и въ тѣсномъ союзѣ съ нею уже въ VI вѣкѣ остановила догматическую исторію. Мистагогическая теологія (помимо ея способности приводить обратно къ основному феномену религіи) имѣетъ двѣ стороны. Съ одной стороны, создавая на землѣ новый міръ и смотря на вещи, лицъ и времена какъ на тайные символы и орудія, она приводитъ къ религіи-магіи, т.-е. спускается на самыя низкія ступени религіи, такъ какъ для массы, а, въ концѣ концовъ, и для богослововъ, ускользаетъ духъ, остается освященная матерія. Подобно тому, какъ неоплатоническая философія выродилась въ религіозное варварство, такъ и греческое христіанство подъ вліяніемъ умирающей античности, завѣщавшей ему свои высшіе идеалы и своихъ идоловъ, превратилось въ иконопочитаніе. Но, съ другой стороны, мистагогическая теологія для «гностиковъ» сохраняетъ свое древнее пантеистическое ядро, основную идею, что Богъ и природа въ сущности своей представляютъ единство, что природа есть раскрытіе божества. Эту идею, болѣе или менѣе ясно продуманную, сохранили и христіанскіе мистагогическіе теологи. Путемъ спекуляціи и аскеза можно эманципироваться отъ всякихъ посредниковъ, носителей и орудій. Мистеріософія замѣняетъ таинства; послѣднія, какъ все конкретное и историческое, для «гностиковъ» дѣйствительно становятся чистыми символами, и въ частности историческое спасеніе черезъ Христа упраздняется.

Не удивительно, что конечнымъ результатомъ развитія являются два такихъ различныхъ образованія, правда, примиряющихся въ ритуализмѣ, какъ пантеизмъ и фетишизмъ; они оба коренятся уже въ зачаткахъ движенія и родственны между собою по природѣ, такъ какъ источникомъ ихъ является представленіе о субстанціальномъ единствѣ Бога и природы. Исторія развитія таинствъ и мистической теологіи, строго говоря, не относится сюда; поэтому здѣсь будутъ даны только нѣкоторыя указанія.

Въ началѣ IV вѣка церковь обладала уже цѣлымъ рядомъ «таинствъ», число и границы которыхъ, однако, совершенно не были опредѣлены. Среди нихъ наиболѣе почитались крещеніе, вмѣстѣ съ соединеннымъ съ нимъ помазаніемъ, и причащеніе; изъ нихъ развилась и большая часть остальныхъ таинствъ. Символическія дѣйствія, первоначально лишь сопровождавшія таинства, получили самостоятельное значеніе. Такъ возникло миропомазаніе, которое уже Кипріанъ считаетъ особымъ таинствомъ, Августинъ называетъ sacramentum chrismatis, Ареопагитъ—mysterion teletês myrou. Говорили также о таинствѣ крестнаго знаменія, мощей, изгнанія злыхъ духовъ, брака и т. д. Ареопагитъ насчитываетъ шесть таинствъ: photismatos (крещеніе), synaxeos eit'un koinonias (причащеніе), teletês

myru (мvропомазаніе), hieraticon teleioséos (рукоположеніе въ священный санъ), monahikes teleioseos (постриженіе въ монахи) и mystêria epi ton hieros kekoimêmenon (соборованіе). Счисленіе было чрезвычайно произвольнымъ; таинствомъ являлся всякій видимый актъ, при которомъ предполагалось или ощущалось что-нибудь святое. Они соотвѣтствовали небеснымъ тайнамъ, заключающимся въ троичности и воплощеніи. Подобно тому, какъ всякій актъ откровенія является тайной, поскольку черезъ него божественное входитъ въ чувственное, такъ и наоборотъ, всякое видимое средство, даже слово или дѣйствіе становится таинствомъ каждый разъ, когда чувственное является символомъ или носителемъ— что никогда строго не различается,—божественнаго. Дѣйствіе таинствъ прославляется въ громкихъ выраженіяхъ, какъ соединеніе съ Божествомъ; но такъ какъ они не могутъ возстановить утраченнаго общенія съ Богомъ (это могутъ сдѣлать только Христосъ и соборъ), то догматика въ строгомъ смыслѣ мало можетъ о нихъ сказать. Ихъ истинное дѣйствіе относится исключительно къ области чувства, оно переживается фантазіей: небесное видѣли, слышали, обоняли и осязали, но нечистую совѣсть таинствами успокоить не могли, не упразднивъ ихъ и не превративъ окончательно въ духовные акты.

На почвѣ таинствъ подъ вліяніемъ грубого инстинкта массъ развивалась мистеріософія. Ея корни такъ же древни, какъ христіанская церковь на языческой почвѣ, и въ ней можно различать два конвергирующихъ пути развитія, антіохійскій и александрійскій. Первый (Игнатій, апостольскія постановленія, Златоустъ) сосредоточивается около культа и священства, второй—около истинныхъ гностиковъ, т.-е. монаховъ. Первые видятъ въ богослуженіи и въ священствѣ (епископъ) истинное наслѣдіе богочеловѣческой жизни Христа и сковываютъ мірянина, представляющагося совершенно пассивнымъ, культовой и іерархической системой, черезъ которую достигается безсмертіе; вторые хотятъ создать самостоятельныхъ виртуозовъ религіи. Александрійская мистеріософія первоначально не правовѣрна; но она не пренебрегла ни одной схемой позитивной религіи, но воспользовалась всѣми наряду съ постепенно возрастающимъ познаніемъ (жертва, кровь, примиреніе, искупленіе, очищеніе, совершенство, средство спасенія, посредникъ въ дѣлѣ спасенія), смотря, однако, на всѣхъ ихъ, какъ на промежуточныя ступени для достиженія путемъ спекуляціи и аскеза такого состоянія, при которомъ всякое видимое орудіе и таинство, все святое, являющееся въ видимой формѣ, становятся низменнымъ, такъ какъ душа живетъ въ святая святыхъ, и въ каждомъ человѣкѣ долженъ рождаться Христосъ.

Обѣ мистеріософіи, іерархическая и гностическая, сливаются въ мистикѣ великаго, но неизвѣстнаго человѣка, Діонисія Ареопагита (подготовительныя ступени представляютъ Григорій Нисскій, Макарій), который, съ одной стороны, понималъ культъ и священство какъ земную параллель къ небесной іерархіи (многостепенный міръ духовъ, какъ раскрывающееся Божество), съ другой стороны, воспринялъ индивидуализмъ неоплатонической мистики [1]). Благодаря Максиму Исповѣднику эта комбинація стала силой, царящей надъ церковью, монархизирующейся и старающейся привить ей монашескую оппозицію противъ государства,—единственная форма, въ которой греческая церковь можетъ добиваться самостоятельности.

---

[1]) О Діонисіи, писавшемъ въ послѣдней трети V вѣка или въ первыя десятилѣтія VI вѣка, и его сочиненіяхъ, считавшихся «апостольскими» и потому имѣвшихъ огромный авторитетъ, начиная съ VI вѣка [«О небесной іерархіи»—«О церковной іерархіи»—«Объ именахъ Божества»—«О мистическомъ богословіи»—10 посланій], см. Moeller въ «R.-E.», 2-ое изд.; Hipler, «Dionysios der Areopagite», 1861; G. E. Steitz въ «J. D. Th.», XI, стр. 197 и сл.; A. L. Frottingham, «Stephen Bar Sudaili», 1886; J. Dräseke, «Gesammelte patristische Abhandlungen», 1889, стр. 25 и сл.; A. Jahn, «Dionysiaca», 1889, главнымъ образомъ, какъ выясняющее истину сочиненіе; J. Stiglmayr въ «Historisches Jahrbuch», 1895, стр. 253 и сл., 721 и сл. и «Z. f. K. Th.», 1898, стр. 246 и сл. также какъ H. Koch въ «Th. Qu. Schr.», 1895, стр. 353 и сл. и въ «Philologus», N. F. т. VIII, стр. 438 сл.

Своебразный характеръ мистеріософіи, какъ спекуляціи и проявленія Божественнаго и обожествленія чувственнаго, ни въ одномъ таинствѣ не могъ выразиться такъ сильно, какъ въ евхаристіи (G. E. Steitz, «Abendmahlslehre d. griech. Kirche» въ «J. D. Th.», т. IX—XIII). Давно уже признанная той почвой, на которой самый высшій спиритуализмъ можетъ сочетаться съ самой грубой вещественностью, она развивалась въ такомъ направленіи, что христологическая формула, основной догматъ, казался въ ней живымъ и постижимымъ. Хотя спекуляція объ евхаристіи не получила строго догматическаго развитія, однако, начиная съ Кирилла Александрійскаго, на нее всѣ смотрѣли какъ на таинство, непосредственно основывающееся на воплощеніи Христа и дополняющее тайну theosis (обожествленія). Всѣ остальныя таинства, насколько и они представляютъ сочетаніе небеснаго и земного, основываются въ сущности лишь на евхаристіи. Только здѣсь дается настоящее пресуществленіе видимаго предмета въ божественное тѣло Христово, это представленіе получало все большее преобладаніе, вытѣсняло символизмъ и, наконецъ, совсѣмъ утвердилось. Превращеніе освященнаго хлѣба въ тѣло Христово является до извѣстной степени продолженіемъ процесса воплощенія. При этомъ очень характерно, что по отношенію къ евхаристіи употреблялись чисто-монофизитскія формулы, и постепенно утвердилось даже представленіе, что тѣло, въ которое превращается хлѣбъ, въ силу assumptio является тѣмъ самымъ тѣломъ Христа, которое родила Марія, о чемъ раньше едва ли кто-нибудь думалъ; болѣе древніе богословы и подъ тѣломъ Христа (sarx Christu) подразумѣвали нѣчто духовное. Подобно тому, какъ евхаристія какъ таинство было тѣснѣйшимъ образомъ связано съ догматомъ воплощенія и христологической формулой (поэтому такая осторожность по отношенію къ этой формулѣ), такъ въ качествѣ жертвы она была связана съ крестной смертью (повтореніе крестной жертвы; однако, это представленіе не нашло въ греческой церкви такого опредѣленнаго выраженія, какъ на Западѣ). Такимъ образомъ, она представляла важнѣйшія историческія событія, но не какъ воспоминаніе о нихъ, а какъ ихъ продолженіе, благодаря чему эти факты грозили потерять свое исключительное значеніе, даже свой смыслъ. Въ то же время стремленіе къ «реальности» превращаетъ священнодѣйствіе въ трапезу, въ которой раскусывали Божество зубами (такъ говоритъ Златоустъ; завершеніе ученія объ евхаристіи у Іоанна Дамаскина).

§ 46. Почитаніе ангеловъ, святыхъ, иконъ и т. п.

Все развитіе греческаго христіанства по пути къ иконопочитанію, къ суевѣрію и плохо скрытому политеизму можетъ разсматриваться такъ же, какъ побѣда всегда имѣвшейся въ церкви низшей религіи (апокрифической религіи) надъ духовной религіей. Она была узаконена и слита съ doctrina publica, хотя теологи дѣлали нѣкоторыя оговорки. Подобно тому, какъ языческіе храмы были освящены въ христіанскія церкви, такъ старое язычество было сохранено въ почитаніи ангеловъ, святыхъ, иконъ, мощей, амулетовъ и праздниковъ (см. въ особенности работы Узенера и его школы). Религія, силу которой когда-то составляло отвращеніе къ идоламъ, въ концѣ концовъ, подпала идолопоклонству и, благодаря этому, притупилась нравственно. Правда, зародыши этого заключались уже въ самой doctrina publica, такъ какъ: 1) она была построена при помощи греческой философіи, а философія тысячью нитей была связана съ миѳологіей и суевѣріемъ; 2) она санкціонировала Ветхій Завѣтъ, предписывая, правда, первоначально духовное его толкованіе; однако, буква Ветхаго Завѣта, являющаяся, большею частью, созданіемъ низшей ступени религіи, получала все большую силу и шла навстрѣчу низшимъ стремленіямъ церкви, которыя она, какъ казалось, легитимировала; 3) акты крещенія и причащенія, представляемые какъ таинства, широко открывали двери вторженію мистерій вообще;

4) вѣра въ ангеловъ и демоновъ, передаваемая древней традиціей и защищаемая doctrina publica, становилась все могущественнѣе, развивалась въ своей грубой формѣ монахами, въ духовной неоплатоническими теологами и грозила стать истинной сферой религіозности, между тѣмъ какъ непостижимый Богъ и ставшій непостижимымъ благодаря церковному ученію Христосъ, оставались въ тѣни; 5) древнее представленіе о существованіи «святыхъ» людей (апостолы, пророки, духовные учители, мученики), уже въ раннее время было развито въ томъ смыслѣ, что святые являются ходатаями и умилостивителями за людей; они все больше и больше занимали мѣсто свергнутыхъ боговъ, присоединяясь къ ангельскимъ силамъ. Среди нихъ на первое мѣсто выдвигалась Марія, и ходъ развитія догмы особенно благопріятно отразился на ней—только на ней. Женщина, мать, стала въ непосредственную близость къ Божеству, и этимъ дана была, наконецъ, возможность заставить признать то, что было наиболѣе чуждо первоначальному христіанству—святое въ женскомъ образѣ—Марія стала Божіей Матерью, Богородицей [1]); 6) съ древнѣйшаго времени для христіанина смерть, какъ часъ рожденія въ истинную жизнь, была свята; вслѣдствіе этого все, связанное со смертью христіанскихъ героевъ, постепенно пріобрѣло матеріальную святость. Античное идолопоклонство и почитаніе амулетовъ внѣдрились въ самой отталкивающей своей формѣ въ видѣ почитанія мощей и костей; въ контрастѣ невзрачнаго, безобразнаго тѣла и религіозной цѣнности христіане познавали возвышенность своей вѣры, и чѣмъ менѣе эстетичное впечатлѣніе производили мощи, тѣмъ большую цѣнность должны были они имѣть для тѣхъ, кто видѣлъ доказательство святости въ отрѣшеніи отъ тѣла и подавленіи всякого чувственнаго влеченія; 7) наконецъ, церковь открывала широкій путь безграничной жаждѣ жить въ мірѣ чудесъ, познавать святое всѣми пятью чувствами и получать отъ Бога чудесныя знаменія. Даже самые образованные отцы церкви позднѣйшаго времени не умѣютъ уже отличать дѣйствительнаго отъ недѣйствительнаго, живутъ въ мірѣ волшебства и разрываютъ союзъ религіи съ нравственностью (за исключеніемъ аскеза), заключая тѣмъ болѣе тѣсный союзъ съ чувственнымъ міромъ. Обряды самого первоначальнаго періода религіи снова всплыли на поверхность, почти въ неизмѣненномъ видѣ—вопрошеніе оракуловъ всякаго рода, божій судъ, знаменія и т. п. Соборы, относившіеся сначала враждебно къ этому процессу, наконецъ, примирились съ нимъ.

---

[1]) О культѣ ангеловъ, поскольку ангелы передаютъ людямъ духовныя блага, см. Ареопагита; о распространенности культа ангеловъ (особенно идеи ангеловъ-хранителей) уже въ IV вѣкѣ см. Дидима, «De trinitate», II, 7.—Культъ святыхъ (церкви, посвященныя опредѣленному святому) былъ уже сильно развитъ въ 300 году; но въ IV вѣкѣ не было недостатка въ реакціи (также по отношенію къ культу ангеловъ; см. Лаодикійскій соборъ). Противъ него боролся, напримѣръ, галльскій священникъ Вигиланцій (ок. 406 г.) такъ же, какъ и противъ опчитанія мощей. Но наиболѣе вліятельные учителя (Іеронимъ) выступили противъ Вигиланція и выработали «теологію святыхъ», сохраняя для Бога latreia (служеніе), но присуждая святымъ timê schetikê (внѣшнее почитаніе, proskynêsis, поклоненіе). Почитаніе мощей, процвѣтавшее также уже въ IV вѣкѣ, достигло высшей степени, однако, только въ вѣкъ монофизитства. Въ концѣ концовъ, каждая церковь должна была имѣть свои мощи, это утвердилъ седьмой канонъ седьмого собора и торжественно санкціонировалъ церковное употребленіе мощей.—Но главную роль въ этой низшей религіи играетъ Марія; одна она стала величиной въ догматикѣ, theotokos стало такимъ же лозунгомъ, какъ homousios: «Имя Богородица содержитъ въ себѣ всю тайну воплощенія» (Іоаннъ Дамаскинъ въ Гомиліяхъ Маріи). Книга Бытія, III, 15, была отнесена къ ней, и проповѣдывалось активное участіе Маріи въ дѣлѣ спасенія (главнымъ образомъ, начиная съ Кирилла Александрійскаго, но см. уже Иринея, Аѳанасія, Амвросія, Іеронима). Для Маріи возникла священная исторія, начиная съ зачатія, кончая вознесеніемъ, являющаяся дубликатомъ исторіи Христа (легенды о Маріи и праздники въ честь ея); она считалась необходимой заступницей. Но у грековъ она не превратилась въ «небесную царицу» и «скорбную мать», какъ у латинянъ (R. Benrath, «Zur Geschichte der Marienverehrung» въ «Stud. u. Krit.» 1886, стр., 7; см. W. Gass, «Symbolik der griech. Kirche», стр. 183).

Особенно ясно выражался этотъ новый характеръ, пріобрѣтенный греческой церковью въ иконопочитаніи и иконоборствѣ. Послѣ того, какъ иконопочитаніе постепенно проникло въ церковь, оно нашло могущественное подкрѣпленіе и неслыханное въ древности обоснованіе въ догматѣ воплощенія и въ соотвѣтствующемъ ему толкованіи евхаристіи (начиная съ V вѣка). Христосъ является eikon (подобіемъ) Божіемъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, живымъ существомъ, даже pneuma zoopoion (животворящимъ духомъ); Христосъ, черезъ свое вочеловѣченіе, сдѣлалъ божественную природу познаваемой для чувствъ: святые дары являются eikones Христа, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самимъ тѣломъ Христовымъ. Эти идеи создавали новое міровоззрѣніе. Все чувственное, до чего коснется церковь, становится не только символомъ, но также и носителемъ святости; такъ чувствовали монахи и міряне, и такъ учили теологи. Но среди видимыхъ предметовъ икона наиболѣе ясно представляетъ собою соединеніе святого и матеріальнаго. Изображенія Христа, Маріи и святыхъ уже съ V (IV) вѣка почитались на античный ладъ; люди были настолько наивны, что считали себя теперь въ полной безопасности отъ язычества и страннымъ образомъ перенесли догматическое представленіе объ обожествленной матеріи на иконы, въ которыхъ можно видѣть—на помощь была призвана и аристотелевская схоластика—воочію сочетаніе земной матеріи съ небесной (священной) формой (къ этому присоединилось суевѣрное, коренящееся въ античности вѣрованіе въ нерукотворенныя иконы). Монашество вскормило иконопочитаніе и эксплуатировало его въ свою пользу; схоластики и мистики разрабатывали его догматически.

Но монашество поощряло также стремленія церкви къ независимости, по отношенію къ сковывающему ее юстиніановскому государственному строю. Въ VII вѣкѣ церковно-монашеская оппозиція противъ Византіи скрывалась за діоѳелитизмомъ подобно тому, какъ въ V и VI вѣкахъ она скрывалась за монофизитствомъ; она становилась все могущественнѣе и добивалась церковной свободы, которой Западъ уже отчасти пользовался. Сильные, но некультурные императоры пытались положить конецъ этому стремленію (то, чтобы они считались съ исламомъ, трудно предположить, но происхожденіе этихъ императоровъ, можетъ быть, играло роль), стараясь замѣнить священниковъ и монаховъ войскомъ и сломить самостоятельность церкви, затронувши ея особенность, иконопочитаніе. Такъ возникло страшное иконоборство, продолжавшееся съ перерывами болѣе столѣтія. Императоры боролись здѣсь за государственный абсолютизмъ, и единственной союзной имъ силой было войско; остальные союзники, именно религіозное просвѣщеніе и древняя традиція церкви, говорившая противъ иконъ, были безсильны. Монахи и епископы имѣли на своей сторонѣ современную образованность, искусство и науку (Іоаннъ Дамаскинъ, теологъ иконопочитанія, см. его три рѣчи «противъ отвергающихъ святыя иконы», Ѳеодоръ Студитъ, философски образованный защитникъ иконъ, имѣвшій большой успѣхъ), римскаго епископа, затѣмъ религіозность и живую традицію; они боролись за центральный догматъ, который, какъ они думали, выражался въ иконопочитаніи, и за церковную свободу. Добиться послѣдней они не могли. Результатомъ было, напротивъ, то, что церковь сохранила свой особый характеръ, но окончательно потеряла свою независимость отъ государства. Седьмой соборъ въ Никеѣ (787), уничтожавшій постановленіе иконоборческаго собора 759 года, санкціонировалъ иконопочитаніе. Этимъ завершается послѣдовательное въ своихъ главныхъ пунктахъ развитіе (торжество православія 843 г., см. de Boor, «Byz. Zeitschr.», IV т., стр. 449). Божественное и святое, спустившееся при воплощеніи Христа въ чувственный міръ, создало въ церкви цѣлую систему чувственно-сверхчувственныхъ предметовъ, предоставленныхъ въ пользованіе людей. Теософія иконопочитанія соотвѣтствуетъ связанной съ идеей спасенія неоплатонической идеѣ Единаго, раскрывающагося во множественности многостепенныхъ идей (праобразовъ), нисходящихъ до земного. Ѳеодору Студиту икона была почти важнѣе, чѣмъ чистота догмата; такъ какъ въ подлинной иконѣ человѣкъ имѣетъ истиннаго Христа и истинныхъ святыхъ—различна только матерія.

ГЛАВА XI.

Заключеніе.—Очеркъ исторіи возникновенія ортодоксальной системы.

§ 47.

1. Оригенъ далъ христіанскую систему, основывающуюся на четырехъ принципахъ (Богъ, міръ, свобода и Священное Писаніе), примыкающую къ оффиціальному ученію (doctrina publica) и представляющую собою переработку всего наслѣдія греческой философіи (Hellenike paideia), но она была во многихъ своихъ частностяхъ еретической и какъ наука о вѣрѣ по необходимости заходила дальше, чѣмъ сама вѣра. Къ тому же идея спасенія, какъ историческаго факта, черезъ истиннаго Бога Іисуса Христа не была въ ней руководящей.

2. Церковь не могла остановиться на этой системѣ. Она требовала: 1) тожественности тезисовъ вѣры и богословія (въ особенности со времени Меѳодія), 2) такого ограниченія пользованія hellenike paideia, чтобы реалистическія положенія правила вѣры (regulae fidei) и Библіи оставались неприкосновенными (противники Оригена: Епифаній, Аполлинарій, монахи, Ѳеофилъ Александрійскій, Іеронимъ), 3) введенія идеи реальнаго и историческаго спасенія черезъ Богочеловѣка какъ центральной идеи (Аѳанасій и его приверженцы). Эти требованія, будучи послѣдовательно проведены, разрушали оригеновскую систему, которая въ своей основѣ была философской. Однако, никто изъ образованныхъ христіанъ еще пока не хотѣлъ и не могъ ея разрушить, такъ какъ въ ней видѣли науку, съ которой не хотѣли разставаться, и въ которой христіанская вѣра нуждалась для своей защиты.

3. Вслѣдствіе этого въ восточной церкви, куда со времени Константина вторгся древній міръ, до конца IV вѣка царили сомнѣнія и произволъ. Однако, благодаря Арію и Аѳанасію, идея спасенія стала критической проблемой и въ главныхъ своихъ пунктахъ была рѣшена въ такомъ смыслѣ, какого требовала въ то время греческая вѣра; но все периферическое было въ совершенно не установившемся состояніи: чисто-духовное и философское толкованіе Библіи держалось наряду съ грубо-реалистическимъ, грубый антропоморфизмъ—наряду съ неоплатонизмомъ съ христіанской окраской, аллегорически толкуемый символъ вѣры наряду съ его буквой. Между этими двумя полюсами существовало множество оттѣнковъ: не было ни кормчаго, ни руля, и низшая религія, почти не скрываемое язычество, опирающееся на простую силу, врывалось не только въ церковь, но и въ церковное ученіе. Правда, каппадокійцы (Григорій Нисскій), несмотря на нападки справа и слѣва, спасли оригеновскую науку и жили убѣжденіемъ въ возможности примирить церковное ученіе и свободную науку. Преданные церкви міряне, подобные Сократу, одобрили это, и въ то же время греческая теологія проникла на Западъ и стала тамъ важнымъ ферментомъ. Но наряду съ этимъ послѣ паденія аріанства создалась монашеская и общинная ортодоксія, вступившая въ союзъ съ варварствомъ и чрезвычайно враждебная независимой церковной наукѣ; она не владѣла, однако, никакимъ надежнымъ средствомъ обороны отъ еретическаго эллинизма. Были даже епископы (Синесій), которые либо аллегорически толковали главные догматы церкви, либо опровергали ихъ.

4. При такихъ условіяхъ положеніе обострилось въ борьбѣ противъ Оригена. Его имя знаменовало принципъ сознательнаго пользованія hellenike paideia въ церковной наукѣ. Въ Палестинѣ страстный, ученый и ограниченный Епифаній боролся съ кружками монаховъ, почитателей Оригена, и съ епископомъ Іоанномъ Іерусалимскимъ (конецъ IV вѣка). Въ Египтѣ епископъ Ѳеофилъ для сохраненія своего авторитета былъ принужденъ предать Оригена монахамъ и осудить его. Это—одинъ изъ фактовъ въ исторіи теологіи, который имѣлъ наиболѣе тяжелыя послѣдствія. Но не менѣе грустно по своимъ послѣдствіямъ было и то, что величайшій теологъ Запада, жившій на востокѣ, Іеронимъ, бывшій сначала поклонникомъ Оригена, вступилъ въ союзъ съ Ѳеофиломъ и, ради сохраненія своей репутаціи въ церкви, объявилъ Оригена еретикомъ. Въ спорѣ, который возникъ у него вслѣдствіе этого съ его прежнимъ другомъ Руфиномъ, принялъ участіе римскій епископъ. Оригенъ былъ осужденъ и въ Римѣ (399), Руфинъ подвергнутъ цензурѣ. Однако, до общецерковной борьбы съ Оригеномъ дѣло пока не дошло. Этотъ споръ забыли подъ впечатлѣніемъ борьбы Ѳеофила съ Златоустомъ. Еще въ V и VI вѣкахъ Оригенъ имѣлъ многочисленныхъ сторонниковъ среди монаховъ и мірянъ на востокѣ, въ особенности въ Палестинѣ; его уклоненіе отъ ортодоксіи они частью заминали, частью одобряли.

5. Великій споръ за христологическій догматъ въ V вѣкѣ на время затушилъ всѣ остальные споры. Но разногласіе александрійцевъ и антіохійцевъ было общенаучнымъ. Первые основывались на традиціи и спекуляціи (о реалистически понимаемой идеѣ спасенія), и въ числѣ ихъ сторонниковъ на лѣвомъ крылѣ были люди, склоняющіеся къ оригеновски-неоплатонической философіи. Съ ними мирились, потому что они скрывали свои уклоненія отъ ортодоксіи за культовой мистикой; вторые были трезвыми экзегетами съ критической жилкой, родственными въ своей философіи Аристотелю; они отвергали спиритуализирующій методъ Оригена, но заимствовали у него частности. Еретическій элементъ у александрійцевъ (поскольку они еще не отдались окончательно традиціонализму) все еще склонялся къ пантеизму (аллегорическое толкованіе символа), у антіохійцевъ—къ раціоналистическому толкованію центральнаго догмата. Принужденные стоять на сторожѣ старыхъ ересей, которыя всѣ теперь перекочевали на Востокъ, антіохійцы остались «антигностическими» теологами и очень гордились тѣмъ, что они борются за Господа. Послѣдній изъ нихъ (они жили внѣ имперіи въ Едессѣ и Нисивіи), Ѳеодоритъ, присоединилъ къ своему компендію еретическихъ басенъ пятую книгу: «Theion dogmaton epitome», которая должна разсматриваться какъ первая систематическая попытка послѣ Оригена; повидимому, она имѣла большое вліяніе на Іоанна Дамаскина. Эта «Эпитома» имѣетъ очень важное значеніе. Она связываетъ тринитарный и христологическій догматъ со всѣмъ кругомъ ученій, сосредоточивающихся въ символѣ, обнаруживаетъ опредѣленную библейскую и, вмѣстѣ съ тѣмъ, церковную и разумную точку зрѣнія, вездѣ придерживается «золотой средины», является почти полной и обращаетъ вновь вниманіе на реалистическую эсхатологію, не принимаетъ ни одного изъ сомнительныхъ пунктовъ ученія Оригена и въ то же время не относится къ нему какъ къ еретику. Эта «Эпитома» не представляетъ системы; но постоянно одинаковая трезвость и ясность по отношенію къ частностямъ, и тщательное библейское обоснованіе придаютъ цѣлому видъ единства. Она, однако, не могла казаться удовлетворительной, во-первыхъ, уже изъ-за личности автора, во-вторыхъ, потому, что изъ этого очерка ученія исключено все мистическое и неоплатоническое.

6. Послѣ Халкедонскаго собора въ православной церкви въ первое время замолкла великая наука, въ ней въ продолженіе нѣкотораго времени не существовало ни «антіохійцевъ» ни «александрійцевъ»; свободная теологическая наука почти совершенно заглохла. Однако, столѣтіе, протекшее до пятаго собора, обнаруживаетъ два замѣчательныхъ мнѣнія. Во-первыхъ, въ церкви все больше и больше утверждалась мистеріософія, не занимающаяся разработкой догматовъ, а стоящая одной ногой на почвѣ низшей рели-

гіи (суевѣріе, культъ), другой—на почвѣ неоплатонизма (Псевдо-Ареопагитъ); во-вторыхъ, выросла схоластика, разсматривающая догму какъ нѣчто данное и приспособляющая ее себѣ путемъ анализа понятій (Леонтій Византійскій). Юстиніанъ велъ свою религіозную политику, примѣняясь къ обоимъ этимъ направленіямъ. Опираясь на нихъ, онъ, закрывъ Аѳинскую школу, закрылъ также древнія церковныя школы, оригеновскую и антіохійскую; пятый соборъ санкціонировалъ осужденіе Оригена (въ 15 анаѳематизмахъ были преданы проклятію его еретическія положенія) и осужденіе «трехъ главъ» (антіохійцевъ). Съ этихъ поръ перестала существовать теологическая наука въ отношеніи принциповъ. Существовали лишь богослужебная мистика (хотя со скрытыми еретическими чертами) и схоластика. Большею частью онѣ были въ тѣснѣйшемъ союзѣ между собою (Максимъ Исповѣдникъ). Такимъ образомъ, было достигнуто то состояніе, къ которому во всѣ времена стремились «консервативные» элементы; однако, церковь, благодаря осужденію Оригена и антіохійцевъ, оказалась безоружной передъ грубымъ библицизмомъ и суевѣрнымъ реализмомъ—таковъ былъ результатъ, который первоначально не былъ желателенъ. Въ иконопочитаніи, съ одной стороны, и въ педантичномъ буквальномъ толкованіи 1—3 главъ книги Бытія, съ другой, обнаруживается гибель свободной теологической науки.

7. Для mathesis рѣшающими авторитетами считались каппадокійцы (наряду съ ними Аѳанасій и Кириллъ), для mystagogia—Ареопагитъ и Максимъ, для philosophia—Аристотель, для homilia—Златоустъ [1]). Но человѣкомъ, объединившимъ все это, перенесшимъ схоластически-діалектическій методъ, примѣненный Леонтіемъ къ догмату воплощенія, на весь кругъ «божественныхъ догматовъ», какъ установилъ его Ѳеодоритъ, былъ Іоаннъ Дамаскинъ (Ekthesis akribes tes orthodoxu pisteos—подробное изложеніе православной вѣры). Благодаря ему, греческая церковь пріобрѣла ортодоксальную систему, и не одна только греческая церковь. Сочиненіе Іоанна имѣетъ не меньшее значеніе и для Запада. Оно стало фундаментомъ средневѣковой теологіи. Іоаннъ былъ прежде всего схоластикомъ. Всякое затрудненіе служитъ для искусственнаго разложенія понятій и отысканія новаго понятія, которому ничто на свѣтѣ не соотвѣтствуетъ, кромѣ того самаго затрудненія, которое имъ уничтожается. Имъ ставится уже коренной вопросъ средневѣковой науки, вопросъ о номинализмѣ и реализмѣ; онъ разрѣшаетъ его при помощи модифицированнаго аристотелизма. Всѣ ученія ему уже даны, онъ извлекаетъ ихъ изъ постановленій соборовъ и изъ сочиненій признанныхъ церковью отцовъ. Въ разработкѣ ихъ онъ видитъ задачу науки. При этомъ два основныхъ догмата включаются въ кругъ ученій древняго антигностически толкуемаго символа. Аллегорическимъ толкованіемъ Священнаго Писанія онъ пользуется въ очень скромныхъ размѣрахъ. Въ общемъ господствуетъ буква Писанія, во всякомъ случаѣ, гораздо больше, чѣмъ у каппадокійцевъ. Вслѣдствіе этого и естественное богословіе сильно отступаетъ назадъ; чисто-реалистическіе разсказы изъ Писанія заглушаютъ его, но обиднѣе всего то, что та тѣсная связь, которая существовала у Аѳанасія, Аполлинарія и Кирилла между Троицей и воплощеніемъ, вообще между догматомъ и идеей спасенія, теперь порывается. У Іоанна существуетъ безконечное число догматовъ, въ которые надо вѣрить, но они уже такъ ясно не связаны между собою идеей одной цѣли. Цѣль, для которой догма была когда-то средствомъ, осталась, но средство стало другимъ, это—культъ, это таинства, которыя составляютъ содержаніе 4-ой книги его догматики. Вслѣд-

---

[1]) Большая часть теологической работы первыхъ византійцевъ заключается съ конца V вѣка въ постепенно создающихся экзегетическихъ и догматическихъ катенахъ. Работа надъ этимъ источникомъ, который важенъ отчасти и для древнѣйшей литературы, началась въ новѣйшее время (Elster, Loofs, Faulhaber, Sickenberger и т. д.). Исчерпывающимъ образомъ разработалъ такъ назыв. Sacra Parallela K. Holl, см. «Texte und Untersuchungen», тт. XVI и XX (1897, 1899).

ствіе этого система лишена внутренняго живого единства. Это въ сущности не изложеніе вѣры, а изложеніе ея предпосылокъ, и единство получается только благодаря формѣ изложенія, благодаря глубокой древности ученій и благодаря Священному Писанію. Догматы стали священнымъ наслѣдіемъ классической древности церкви; но они какъ бы упали со своей высоты. Въ церкви царятъ иконопочитаніе, мистика и схоластика. Картина ея дальнѣйшаго развитія, которое не было уже болѣе развитіемъ догмы, какъ бы богато и разнообразно ни отражалась въ немъ теологическая работа, — во многомъ оно представляетъ параллель къ исторіи религіозности и теологіи на Западѣ — выходитъ уже изъ рамокъ исторіи догмы. Въ противоположность Западу, на Востокѣ религіозное чувство и теологія не были достаточно сильны, чтобы вызывать новыя догматическія постановленія и отмѣнять или исправлять старыя.

КНИГА ВТОРАЯ.

Расширеніе рамокъ догмы и превращеніе ея въ ученіе о грѣхѣ, благодати и средствахъ полученія благодати на почвѣ церкви.

ГЛАВА I.

Историческій обзоръ.

§ 48.

F. Ch. Baur, «Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte», т. II, 1866.—J. Bach, «Die Dogmengeschichte des Mittelalters», 2 т., 1873 и сл.—J. Schwane, «Dogmengeschichte der mittelalterlichen Zeit», 1882.—G. Thomasius—R. Seeberg, «Die christliche Dogmengeschichte», т. II, 1 ч., 1888.—K. Seeberg, «Lehrbuch der Dogmengeschichte», 1895/98.

1. Исторія догмы на Западѣ въ продолженіе тысячелѣтія между переселеніемъ народовъ и реформаціей развивалась изъ слѣдующихъ элементовъ: 1) изъ своеобразнаго характера западнаго христіанства, представителями котораго являются Тертулліанъ и Кипріанъ съ одной стороны, съ другой—популярные философы въ родѣ Лактанція; 2) изъ греческой теологіи, занесенной богословами IV вѣка; 3) изъ августинизма, т.-е. изъ христіанства и теологіи Августина; 4)—на второмъ планѣ—изъ новыхъ потребностей романо-германскихъ народовъ. Рѣшающимъ авторитетомъ все въ большей степени становился римскій епископъ—Римъ и его «lex». Догматическая исторія средневѣковья—это догматическая исторія римской церкви, хотя родиной теологіи была не Италія, а сначала сѣверная Африка, затѣмъ Франція.

2. Установленіе духовнаго монотеизма, открытіе индивидуализма и описаніе внутренняго процесса жизни христіанина (грѣхъ и благодать) опредѣляютъ значеніе Августина какъ ученика неоплатониковъ и Павла. Но такъ какъ онъ выступилъ одновременно въ защиту старой догмы и, вмѣстѣ съ тѣмъ, указалъ церкви, какъ Божьему царству на землѣ, новыя задачи и цѣли, то его всеобъемлющій духъ воплотилъ въ себѣ всѣ тѣ контрасты, живыя силы которыхъ опредѣляли ходъ догматической исторіи Запада. Даже морализмъ и связанныя съ таинствами суевѣрія, которыя впослѣдствіи почти поглотили августинизмъ, впервые выставлены Августиномъ какъ дополненіе къ его религіозному ученію. Какъ новый элементъ въ позднемъ средневѣковьѣ, присоединился аристотелизмъ (подобно тому, какъ на Востокѣ уже въ VI вѣкѣ), который усилилъ этотъ морализмъ, но, съ другой стороны, благотворнымъ образомъ положилъ предѣлъ неоплатонической мистикѣ.

3. Августиновская религіозность не замѣчалась въ древней догмѣ; но онъ уважалъ ее какъ авторитетъ и пользовался ею какъ строительнымъ матеріаломъ для своего религіознаго ученія. Поэтому она стала для Запада, съ одной стороны, церковнымъ и

правовымъ установленіемъ, съ другой—подверглась глубокимъ видоизмѣненіямъ въ теологіи. Вслѣдствіе этого въ средніе вѣка, несмотря на всѣ преобразованія—религія стала правомъ, таинствомъ и жизнью въ покаяніи—люди предавались иллюзіи, что сохранена догма V вѣка; все же новое либо не признавалось таковымъ, либо возводилось къ спорному еще, правда, авторитету римскаго епископа, въ качествѣ лишь административнаго распоряженія. Конецъ этому положенію вещей положила лишь реформація, вѣрнѣе Тридентскій соборъ. Поэтому лишь съ VI вѣка изъ исторіи теологіи можно выдѣлить и особо изложить исторію средневѣковой догмы.

4. Главнымъ образомъ, надо имѣть въ виду: 1) исторію религіозности (Августинъ, Бернардъ, Францискъ и такъ называемые предшественники реформаціи) и ея значеніе для преобразованія догмы, 2) ученіе о таинствахъ, 3) научную теологію (Августинъ и Аристотель, fides и ratio) въ ея вліяніи на развитіе оффиціальнаго ученія. За этими вопросами скрывались въ позднее средневѣковье вопросы о личномъ убѣжденіи и о личной принадлежности къ христіанству, которые подавлялись внѣшней силой видимой церкви. Церковная власть была нѣмымъ коеффиціентомъ всякаго духовнаго теологическаго движенія, пока она ясно не выступила въ борьбѣ за право папы.

5. Подраздѣленіе: 1) западное христіанство и западное богословіе до Августина, 2) Августинъ, 3) временное примиреніе доавгустиновскаго и августиновскаго христіанства, до Григорія I, 4) Каролингскій ренессансъ, 5) Клюнійско-бернардовская эпоха, 6) эпоха нищенствующихъ орденовъ, схоластики и предшественниковъ реформаціи.

ГЛАВА II.

Западное христіанство и западное богословіе до Августина.

§ 49.

См. литературу § 22.—T. Förster, «Ambrosius», 1884.—S. M. Deutsch, «Des Ambrosius Lehre von der Sünde», 1876.—E. Niederhuber, «Die Lehre des heiligen Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden», 1904.—Th. Schermann, «Die griechischen Quellen des Ambrosius etc.», 1902.—J. H. Reinkens, «Hilarius», 1861.—G. Geiger, «Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph», 1888 и сл.—R. Schmid, «Marius Victorinus und seine Beziehungen zu Augustin», 1895.—T. Hahn, «Tyconius Studien», 1900.—O. Zöckler, «Hieronymus», 1865.—G. Grützmacher, «Hieronymus», т. I, 1901.—D. Völter, «Donatismus», 1882.—A. Bigelmair, «Zeno von Verona», 1904.—F. Nitzsch, «Boethius», 1860.—A. Harnack, «Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche», въ «Z. Th. K.» I, стр. 82 и сл.—A. Harnack, «Der pseudoaugustinische Traktat ad Novatianum», въ Festschrift f. A. v. Oettingen, 1897.—Haller, «Jovinian» («Texte und Untersuchungen», т. XVII, 1897).—G. Boissier, «La fin du paganisme», 2 т., 1891.

1. Характеръ западнаго христіанства, въ противоположность восточному, опредѣлился подъ вліяніемъ двухъ личностей — Тертулліана и Августина, — кромѣ того, правителя церкви Кипріана и политики римской общины и ея епископовъ, сознательно идущихъ къ своей цѣли какъ въ своемъ подчиненіи, такъ и въ господствѣ.

2. Въ христіанствѣ Тертулліана господствовали два противоположныхъ теченія: древняя, энтузіастическая строгая вѣра и антигностическій символъ. Соотвѣтственно своему юридическому образованію, онъ повсюду искалъ въ религіи правовыхъ положеній и формулъ и представлялъ себѣ отношеніе между Богомъ и человѣкомъ какъ частноправовое. Далѣе его теологія обнаруживаетъ силлогистически-діалектическій отпечатокъ. Онъ не философствуетъ, а разсуждаетъ, пользуясь попеременно аргументами

ex auctoritate и е ratione. Съ другой стороны, Тертулліанъ часто поражаетъ насъ психологическими наблюденіями и притомъ эмпирической психологіей, наряду съ стоическимъ представленіемъ о необходимости божественнаго вдохновенія и сообщенія блага («bonum qui possidet—scilicet deus, dispensat»=обладающій благомъ—т.-е. богъ—раздаетъ его; de pat. I). Наконецъ, его сочиненія обнаруживаютъ практически-евангельскій образъ мыслей, обусловливаемый страхомъ передъ Богомъ какъ Судьей, порывъ къ проявленію воли и дѣятельности, какой не свойственъ въ такой степени созерцательному греку. Во всѣхъ этихъ чертахъ и въ ихъ соединеніи его пониманіе христіанства стало типическимъ для Запада. Онъ же создалъ бо́льшую часть латинскихъ догматическихъ формулъ и—что не менѣе важно—предложилъ церкви цѣлый рядъ догматическихъ вопросовъ (una substantia, tres personae; duae substantiae, una persona; duplex status; satisfactio; meritum; opera; vitium originis; tradux peccati; своеобразное, сохраняющееся и впослѣдствіи употребленіе словъ lex, sacramentum, natura gratia и т. д.).

3. Тертулліановское христіанство, лишенное многихъ своихъ особенностей («de opere et eleemosynis»), искаженное плоской моралью и переработанное съ церковной точки зрѣнія («de unitate ecclesiae»), получило право гражданства на Западѣ благодаря Кипріану, величайшему авторитету западнаго христіанства [1]); наряду съ этимъ продолжала существовать та цицероновская теологія съ апокалиптическими добавленіями, представителями которой являлись Минуцій и Лактанцій. Религія была «закономъ»; но послѣ того, какъ церкви пришлось признать прощеніе всѣхъ грѣховъ (новатіанскій кризисъ), религія стала также церковнымъ институтомъ покаянія. Однако, до Августина ни одинъ теологъ не сумѣлъ вполнѣ уровнять «lex» и «venia». Въ Римѣ и въ Карѳагенѣ работали надъ упроченіемъ церковности, надъ разработкой исполнимыхъ церковныхъ правилъ нравственности и надъ воспитаніемъ общины черезъ богослуженіе и покаяніе. Христіанство народныхъ массъ создало клиръ и таинства, клиръ освящалъ мірянамъ религію низшаго достоинства. Формулы были почти цѣликомъ тертулліановскія, но его духъ былъ либо смягченъ, либо вытѣсненъ.

4. Западъ и Востокъ въ эпоху Константина уже почти раздѣлились, но аріанскій споръ снова объединилъ ихъ. Западъ оказалъ помощь восточной ортодоксіи и получилъ отъ нея два великихъ дара: научную (оригеновскую) теологію и монашество. Въ сущности это былъ одинъ даръ, такъ какъ монашество (идеалъ уподобляющейся божеству дѣвственности) является практическимъ примѣненіемъ этой «науки». Такимъ образомъ, западная теологія второй половины IV вѣка обнаруживаетъ двѣ линіи, сходящіяся въ личности Августина: линія учениковъ грековъ (Иларій, Викторинъ Риторъ, Руфинъ, Іеронимъ) и линія природныхъ латинянъ (Оптатъ, Паціанъ, Пруденцій, Зенонъ и донатистъ Тиконій [2]). Но въ обѣихъ этихъ линіяхъ надо назвать Амвросія, какъ самаго значительнаго предшественника Августина въ области теологіи.

5. Ученики грековъ пересадили на Западъ научную (духовную) экзегезу Филона, Оригена, Григорія Нисскаго и спекулятивную ортодоксальную теологію каппадокійцевъ. Благодаря первой, они устранили сомнѣнія по отношенію къ Ветхому Завѣту и оказались въ состояніи противостоять манихейству, благодаря второй—въ особенности

[1]) То, что его трактаты и посланія читались съ поучительными цѣлями наряду съ Библіей въ продолженіе двухъ вѣковъ, и что имъ приписывался почти каноническій авторитетъ, доказываетъ, съ одной стороны, скудость христіано-латинской литературы до Августина, съ другой указываетъ на своеобразный характеръ западнаго христіанства. — Необходимо обратить вниманіе, что среди чисто-моралистическихъ разсужденій Кипріана встрѣчаются поразительные религіозные проблески; см., напр., выше, стр. 273 и ad Donat. 4. Къ сожалѣнію, нельзя не признать во многихъ изъ этихъ мѣстъ, что религіозность является реторикой.

[2]) На сильную зависимость Августина отъ послѣдняго указалъ Hahn.

Амвросію—уничтожили натянутыя отношенія, существовавшія даже послѣ 381 года между восточной и западной ортодоксіей. Въ четыре слѣдующихъ одинъ за другимъ пріема восточная наука и спекуляція перешли въ теологію Запада: 1) черезъ Амвросія, Марія Викторина, Августина и Іеронима, 2) черезъ Боэтія въ VI вѣкѣ (на этотъ разъ аристотелевская), 3) благодаря оживленнымъ сношеніямъ грековъ съ Римомъ въ VII вѣкѣ (они особенно благотворно отразились на англійской церкви и впослѣдствіи черезъ нее на франкской), 4) черезъ Ареопагита въ IX вѣкѣ. У Викторина (около 385 году въ Римѣ, комментарій къ посланіямъ Павла) встрѣчается уже то соединеніе неоплатонизма и павлинизма, которое образуетъ основу августиновской теологіи; у Амвросія просвѣчиваетъ уже то сочетаніе спекуляціи и религіознаго индивидуализма, которое характеризуетъ великаго африканца.

6) Основной проблемой латинской церкви было примѣненіе христіанскаго закона къ жизни и отношеніе церкви къ грѣшнику. На Востокѣ придавали большую цѣну дѣйствію культа, какъ общаго института, и внутреннему самовоспитанію путемъ аскеза и молитвы; на Западѣ христіанинъ сильнѣе чувствовалъ себя стоящимъ въ религіозно-правовыхъ отношеніяхъ и отвѣтственнымъ передъ церковью; но онъ также ждалъ отъ нея непосредственной помощи въ смыслѣ таинства и проповѣди и воспитательнаго воздѣйствія. Ощущеніе грѣха какъ публичной вины было сильнѣе развито. Это, въ свою очередь, вліяло на понятіе церкви. Въ его развитіи предтечей Августина является Оптатъ (de schismate Donatistarum) въ смыслѣ болѣе строгаго пониманія грѣха, а во многихъ другихъ представленіяхъ Амвросій.

Донатистскій споръ IV и начала V вѣка, являющійся съ нѣкоторыми ограниченіями продолженіемъ монтанистскаго и новатіанскаго спора, коренится въ личной распри; но онъ уже скоро получилъ принципіальное значеніе. Донатистская партія (съ теченіемъ времени она стала африканской національной партіей, заняла по отношенію къ тѣснившему ее государству положеніе свободной церкви и развила даже революціонный энтузіазмъ) отрицала дѣйствительность рукоположенія «предателемъ», слѣдовательно, и дѣйствительность таинствъ, совершаемыхъ епископомъ, рукоположеннымъ «предателемъ» (поэтому требованіе вторичнаго крещенія). Это было послѣднимъ отголоскомъ стараго требованія, чтобы не только церковные институты, но, главнымъ образомъ, всѣ члены ея были святы, и донатисты могли сослаться въ этомъ своемъ положеніи на знаменитаго Кипріана. По крайней мѣрѣ, минимумъ личной святости духовенства былъ необходимъ, чтобы церковь оставалась истинной церковью. Въ противовѣсъ имъ католики сдѣлали крайніе выводы изъ «объективнаго» понятія церкви. Прежде всего Оптатъ—однако, ср. также автора «Quaest. ex Vet. et Novo Testamento», который былъ, очевидно, послѣдователемъ Амвросія и положилъ въ основу своихъ «Quaestiones» трактатъ «ad Novatianum»—развилъ мысль, что истинность и святость церкви основываются на таинствахъ, и что личныя качества совершающаго ихъ безразличны (De schism. Don.); далѣе, онъ показалъ, что церковь въ противоположность отщепенской церкви донатистовъ имѣетъ доказательство своей истинности въ своей каѳоличности. Здѣсь уже вступили на «евангелическій» путь, подчеркивая наряду съ таинствами вѣру вмѣсто личной святости. Такимъ образомъ, уже до Августина, Оптатомъ и другими было положено основаніе римско-католическому ученію о церкви и таинствахъ. Вѣру же въ связи съ болѣе глубокимъ пониманіемъ грѣха подчеркивалъ, главнымъ образомъ, Амвросій Начиная съ Тертулліана, существовало на Западѣ представленіе о грѣхѣ какъ vitium originis (первородный грѣхъ) и какъ преступленіе противъ Бога. Амвросій способствовалъ развитію мысли въ обоихъ этихъ направленіяхъ и, такимъ образомъ, лучше, чѣмъ восточные богословы, оцѣнилъ значеніе павловыхъ идей благодати, оправданія и помилованія грѣшниковъ. Тотъ фактъ, что какъ-разъ въ то время, когда поднятіе церкви пріобрѣло болѣе внѣшнее значеніе, и создалось ученіе о

таинствахъ, Западъ обратилъ вниманіе на павловы идеи грѣха и благодати, закона и евангелія, имѣетъ рѣшающее значеніе и составляетъ эпоху. Однако, самъ Амвросій еще находится подъ сильнымъ вліяніемъ общепринятыхъ католическихъ представленій о законѣ, добродѣтели и заслугѣ.

Болѣе живое понятіе о Богѣ, сильное чувство отвѣтственности передъ Судьей, не ограничиваемое и не разрушаемое никакой спекуляціей о природѣ, сознаніе Бога нравственной силой, представленіе о Христѣ, какъ человѣкѣ, подвигъ Котораго имѣетъ безконечную цѣнность передъ Богомъ, умилостивленіе (удовлетвореніе) Бога Его смертью, церковь какъ воспитательное учрежденіе, прочно покоящееся на спасительныхъ средствахъ (таинствахъ), Священное Писаніе какъ законъ Божій, Символъ какъ истинное содержаніе ученія, взглядъ на жизнь христіанина съ точки зрѣнія вины, искупленія и заслуги, точки зрѣнія болѣе церковной, чѣмъ религіозной,—таковы отличительныя черты западнаго христіанства до Августина. Онъ ихъ упрочилъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, преобразовалъ. Прежде всего нуждался въ разрѣшеніи сотеріологическій вопросъ. Наряду съ манихейскимъ, оригенистически-неоплатоническимъ и стоически-раціоналистическимъ пониманіемъ зла и спасенія мелькали кое-гдѣ на Западѣ около 400 года и павловы взгляды, прикрывавшіе обыкновенно собою нравственную распущенность, однако, въ лицѣ нѣкоторыхъ своихъ представителей, являвшіеся также выраженіемъ «евангелическихъ» убѣжденій. Для того времени они были непонятны и потому должны были быть губительны для католической церкви (Іовиніанъ; противъ него Іеронимъ). Если вспомнить къ тому же, что около 400 г. язычество все еще было силой, то станетъ понятно, какая задача предстояла Августину! Онъ не былъ бы въ состояніи разрѣшить ее для всей западной церкви, если бы она не была еще тогда относительно **единой**. Западно-римская имперія еще существовала, и порой кажется, что ей было продолжено ея жалкое существованіе для того, чтобы была возможна всемірно-историческая дѣятельность Августина [1]).

ГЛАВА III.

Всемірно-историческая роль Августина какъ реформатора христіанскаго религіознаго чувства.

§ 50.

E. Bindemann, «Der heilige Augustin», 3 т., 1844—69.—A. Dorner, «Augustinus», 1873.—P. Böhringer, «Augustinus», 2-е изд., 1877 и сл.—H. Reuter, «Augustinische Studien» 1887.—A. Harnack, «Augustin's Konfessionen», 1888.—Ch. Bigg, «The Christian Platonists of Alexandria», 1886.—F. Loofs, статья «Августинъ» въ «Real-Encyclopädie», 3-е изданіе.—O. Scheel, «Die Anschauung Augustin über Christi Person und Werk», 1901; см. его же въ «Studien und Kritiken», 1904.—J. Gottschick, «Augustins Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi» въ «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1901, стр. 97 и сл.—Ср. относительно обоихъ послѣднихъ F. Kattenbusch, «Th. L. Z.», 1903, № 7.

Можно пытаться построить августинизмъ на основаніи предшествующаго развитія западнаго христіанства—(см. предыдущую главу [2]) или хода развитія самого Августина

[1]) Западъ сохранилъ общій церковный языкъ, Востокъ нѣтъ: уже **одинъ** этотъ фактъ имѣлъ коренное значеніе для пропасти, возникшей между Западомъ и Востокомъ. Онъ былъ слѣдствіемъ болѣе низкой степени развитія западныхъ варваровъ и хода политическаго развитія здѣсь и тамъ, но затѣмъ онъ самъ сталъ орудіемъ дальнѣйшаго прогресса.

[2]) Изъ теологовъ, бывшихъ его учителями, надо назвать Тертулліана, Кипріана, Викторина,

(язычникъ—отецъ, благочестивая христіанка—мать. Гортензій Цицерона, манихейство, аристотелизмъ, неоплатонизмъ съ его мистикой и скепсисомъ, впечатлѣніе, произведенное Амвросіемъ и монашествомъ); но оба эти пути не вполнѣ приведутъ къ цѣли. Августинъ открылъ религію въ религіи; онъ позналъ свое сердце какъ самое худшее твореніе и Бога какъ самое высшее благо; онъ обладалъ чарующимъ талантомъ выраженія внутреннихъ наблюденій: въ этомъ заключаются его особенность и величіе. Въ любви къ Богу и въ вызванной въ себѣ боли за грѣхи онъ нашелъ то высокое чувство, которое возвышаетъ человѣка надъ міромъ и перерождаетъ его, тогда какъ теологи до него мечтали, что человѣкъ для достиженія полнаго блаженства долженъ былъ бы переродиться, или довольствовались лишь стремленіемъ къ добродѣтели. Онъ раздѣлилъ природу и благодать, но связалъ между собою религію и нравственность и придалъ идеѣ добра новое содержаніе. Онъ разрушилъ призракъ античной популярной психологіи и морали; онъ распрощался съ интеллектуализмомъ и оптимизмомъ древности, но онъ возродилъ его въ благочестивомъ образѣ мыслей человѣка, нашедшаго свое истинное бытіе въ живомъ Богѣ, и, завершая христіанскій пессемизмъ, онъ въ то же время побѣдилъ его увѣренностью въ благодати. Но прежде всего онъ сохранилъ за каждой душой ея величіе и ея отвѣтственность. Богъ и душа, душа и ея Богъ. Онъ перенесъ религію изъ формъ общины и культа въ сердца, какъ даръ и задачу. Любовь, искреннее смиреніе и сила для побѣды надъ міромъ—таковы элементы религіи и въ нихъ ея блаженство; они вытекаютъ изъ обладанія живымъ Богомъ. «Благо людямъ, видящимъ въ Тебѣ свою силу и слѣдующимъ за Тобою отъ всего сердца». Этому научилъ Августинъ христіанство своего времени и всѣхъ временъ.

1. Доавгустиновское религіозное чувство было колебаніемъ между страхомъ и надеждой. Оно не жило вѣрой. Оно учило, что знаніе и добрыя дѣла дѣлаютъ человѣка блаженнымъ, послѣ того какъ въ крещеніи онъ получаетъ отпущеніе предшествовавшихъ грѣховъ, но люди не испытывали блаженства. Ни крещеніе, ни аскезъ не освобождали ихъ отъ страха; они не чувствовали себя достаточно сильными, чтобы разсчитывать на собственную добродѣтель, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ нихъ не было достаточно чувства виновности и вѣры, чтобы положиться на благодать Божію во Христѣ. Страхъ и надежда оставались, это были чудовищныя силы. Онѣ потрясли міръ и создали церковь; но онѣ не смогли создать блаженную жизнь отдѣльному человѣку. Августинъ дошелъ отъ грѣховъ до грѣха и вины, отъ крещенія до благодати. Исключительность и неразрывность, съ которой онъ соединилъ виновнаго человѣка съ живымъ Богомъ, было тѣмъ новымъ элементомъ, который отличаетъ его отъ его предшественниковъ. «Передъ Тобой однимъ я согрѣшилъ».—«Ты, Господи, создалъ насъ для Себя, и наше сердце неспокойно, пока оно не найдетъ покоя въ Тебѣ» — «даруй то, что Ты повелѣваешь, и повелѣвай то, что Ты хочешь».—«Eo quod quisque novit, non fruitur, nisi et id diligit, neque quisquam in eo, quod percipit, permanet, nisi dilectione». Это тотъ могучій аккордъ, который долетѣлъ до его слуха изъ Священнаго Писанія, изъ интимнѣйшаго созерцанія человѣческаго существа и изъ спекуляціи о первыхъ и послѣднихъ вещахъ. Въ духѣ, чуждомъ Бога, все лишь грѣхъ, въ немъ хорошо лишь то, что онъ существуетъ. Грѣхъ является сферой и формой внутренней жизни всякаго человѣка въ естественномъ состояніи. Далѣе, всякій грѣхъ есть грѣхъ противъ Бога, такъ какъ сотворенный духъ имѣетъ только одну прочную связь, именно съ Богомъ. Грѣхъ есть самомнѣніе (superbia), поэтому онъ проявляется въ стремленіи и безпокойствѣ. Въ безпокойствѣ обнаруживается никогда не утихающая страсть и страхъ. Послѣдній

Амвросія, Тиконія, Оптэга, псевдо-Августина, автора «Quaestiones in V. et. N. T.» и неоплатониковъ. Историко-литературнаго и теологическаго изслѣдованія объ отношеніи Августина къ александрійцамъ еще не существуетъ.

является зломъ, первая же, какъ стремленіе къ благамъ (блаженству), добромъ, но какъ стремленіе къ преходящимъ благамъ—зломъ. Мы должны стремиться быть счастливы (infelices esse nolumus sed nec velle possumus)—это стремленіе есть дарованная намъ Богомъ и неутрачиваемая жизнь,—но существуютъ лишь одно благо, одно блаженство и одинъ покой: «Mihi adhaerere deo bonum est». Только въ Богѣ душа живетъ и находитъ покой. Но Богъ, создавшій насъ, и искупилъ насъ. Благодатью и любовью, обнаружившимися въ Христѣ, Онъ призываетъ насъ изъ разсѣянія обратно къ Себѣ, дѣлаетъ насъ «ex nolentibus volentes» и даруетъ, такимъ образомъ, непостижимую новую природу, заключающуюся въ вѣрѣ и любви. Послѣднія исходятъ отъ Бога и являются средствомъ, черезъ которое живой Богъ сообщается намъ. Вѣра же есть вѣра въ Бога въ смыслѣ «gratia gratis data», а любовь есть радость о Богѣ, соединенная со смиреніемъ, которое отказывается отъ всего своего. Душа видитъ въ этихъ благахъ, черезъ которыя она получаетъ все, чего требуетъ Богъ, вѣчный даръ и священную тайну. Сердце, вооруженное вѣрой и любовью, обладаетъ праведностью передъ Богомъ и міромъ, возвышающимъ его надъ волненіемъ и страхомъ. Оно ни на минуту не можетъ забыть, что оно находится еще въ узахъ міра и грѣха, но, вмѣстѣ съ грѣхомъ, оно всегда мыслитъ благодать. Побѣждаемое вѣрой, смиреніемъ и любовью грѣховное состояніе—вотъ въ чемъ заключается христіанское религіозное чувство. Въ полнотѣ вѣры, обнаруживающейся здѣсь, находитъ душа покой и, вмѣстѣ съ тѣмъ, неудержимо стремится впередъ.

Въ этомъ чувствѣ и въ этомъ образѣ мыслей глубже раскрылась религія, и августиновскій типъ религіозности является на Западѣ преобладающимъ до реформаціи, даже до нашего времени; но въ немъ скрывается квіетическій, можно сказать, почти наркотическій элементъ, котораго мы не находимъ въ Евангеліи.

2. Въ сказанномъ выше религіозное чувство Августина представлено только съ одной стороны. Онъ былъ въ своей религіозности также католическимъ христіаниномъ, больше того, онъ впервые создалъ характерное для западнаго христіанства сочетаніе самой свободной личной преданности Божеству съ постояннымъ покорнымъ подчиненіемъ церкви, какъ институту, черезъ который сообщается благодать. Въ частностяхъ надо выдвинуть слѣдующіе моменты, въ которыхъ онъ оказался согласенъ съ «католицизмомъ» и даже усилилъ его: 1) онъ впервые превратилъ авторитетъ церкви въ религіозную величину и подарилъ практической религіи ученіе о церкви. Имъ руководили при этомъ два мотива: скептицизмъ и сознаніе цѣнности церковной общины какъ исторической силы. Въ первомъ отношеніи онъ былъ убѣжденъ, что отдѣльная личность не можетъ достигнуть полнаго и надежнаго познанія истины вообще и истины откровеннаго ученія въ частности—оно возбуждаетъ слишкомъ много сомнѣній; и подобно тому, какъ онъ самъ отдался въ руки церковнаго авторитета, такъ онъ и вообще училъ, что церковь охраняетъ истину вѣры въ тѣхъ случаяхъ, когда личность оказывается не въ состояніи ее познать, и что вслѣдствіе этого актъ вѣры является, вмѣстѣ съ тѣмъ, актомъ послушанія. Въ отношеніи послѣдняго онъ созналъ, что благодать дѣйствуетъ исторически, и сдѣлала церковь своимъ орудіемъ. Взглядъ на роль церкви въ погибающей Римской имперіи усилилъ это убѣжденіе. Но Августинъ понялъ значеніе церкви не только какъ скептикъ и историкъ, но и въ силу своей глубокой религіозности. Она требовала внѣшняго авторитета, какъ требуетъ его во всѣ времена живая религіозная вѣра. Августинъ нашелъ его въ церкви. 2) Несмотря на то, что въ «Исповѣди» онъ совершенно опредѣленно призналъ, что религія есть обладаніе живымъ Богомъ, тѣмъ не менѣе, въ богословскихъ разсужденіяхъ онъ промѣнялъ Бога на «благодать», а послѣднюю на таинства, и, такимъ образомъ, самое живое и свободное чувство втиснулъ въ рамки вещественнаго блага, хранимаго церковью. Подъ вліяніемъ, кромѣ того, жгучаго въ то время спора (донатистскій споръ), онъ заплатилъ печальную дань представленіямъ своего вре-

меніи и положилъ основаніе средневѣковой церкви, держащейся на таинствахъ. И всякій разъ впослѣдствіи, когда онъ отъ таинства переносится къ самому Богу, онъ попадаетъ въ опасность устранить значеніе Христа (ср. «Гностика» Оригена) и потеряться въ безднѣ мыслей о дѣятельности одного Бога (ученіе о предопредѣленіи). 3) Признавая со всей энергіей gratiam gratis datam и преобладаніе вѣры, онъ все же связывалъ съ этимъ старую схему, что окончательная судьба человѣка зависитъ отъ «заслуги» и только отъ нея. Вслѣдствіе этого онъ признавалъ цѣлью христіанина вытекающія изъ fides caritate formata merita, являющіяся, однако, Божіимъ даромъ. Этимъ онъ не только способствовалъ тому, что послѣдующее время подъ внѣшней формой его слова сохранило старую схему, но и самъ онъ не понялъ, что сущность вѣры (т.-е. постоянная надежда на Бога, вытекающая изъ увѣренности въ прощеніи грѣховъ) есть высшій даръ Бога. Его ученіе объ излитой на людей любви не было вполнѣ связано съ историческимъ Христомъ. 4) Хотя Августинъ сумѣлъ указать на блаженство, которымъ обладаетъ христіанинъ уже въ настоящей жизни благодаря вѣрѣ и любви, тѣмъ не менѣе, онъ не сумѣлъ поставить опредѣленной цѣли земной жизни; онъ раздѣлялъ въ общемъ традиціонный католическій образъ мыслей, а квіетизмъ, свойственный его религіозности, не давалъ новыхъ импульсовъ христіанской *жизни*. Она получила ихъ благодаря сочиненію de civitate Dei, но Августинъ сдѣлалъ это безсознательно.

Теологію Августина надо понимать, исходя изъ такого характера его религіознаго чувства. Его религіозныя теоріи являются большею частью ничѣмъ инымъ, какъ теоретическимъ выраженіемъ его настроеній и переживаній. Но въ нихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, соединились разнообразныя религіозныя переживанія и нравственныя разсужденія древняго міра: псалмы и Павелъ, Платонъ и неоплатоники, моралисты, Тертулліанъ и Амвросій— все это можно найти въ Августинѣ.

ГЛАВА IV.

Всемірно-историческая роль Августина какъ учителя церкви.

Древняя церковь набросала общую схему своей теологіи на основаніи двухъ главныхъ пунктовъ: христологіи и ученія о свободѣ (ученія о добродѣтели); Августинъ объединилъ эти два пункта. *Идея блага стала для него краеугольнымъ камнемъ для пониманія различныхъ благъ*. Нравственное благо и благо спасенія должны покрывать другъ друга (ipsa virtus est praemium virtutis — добродѣтель сама есть награда добродѣтели). Онъ низвелъ догматику съ неба; однако, онъ не упразднилъ стараго взгляда, а слилъ его съ новымъ. Яснѣе всего обнаруживается это сліяніе въ его толкованіи символа. Уже благодаря его до-католическому развитію и обращенію, затѣмъ благодаря борьбѣ съ донатизмомъ и пелагіанствомъ, христіанство представилось ему въ новомъ видѣ; но такъ какъ онъ считалъ символъ выраженіемъ ученія, то его пониманіе ученія должно было усложниться—древне-католическая теологія и древне-церковная схема были соединены съ новыми идеями ученія о благодати и включены въ рамки символа. Это смѣшеніе разнородныхъ элементовъ, которое западная церковь сохранила до настоящаго времени, имѣло своимъ послѣдствіемъ противорѣчія и лишила древнюю догму ея вліянія.

Въ частности надо указать особенно на слѣдующія противорѣчія въ теологіи Августина. 1) Противорѣчіе между Символомъ и Писаніемъ. На него могутъ ссылаться какъ тѣ, которые ставятъ Писаніе выше Символа, такъ и тѣ, которые предписываютъ обратный порядокъ. Августинъ усилилъ библицизмъ, но одновременно съ этимъ и позицію тѣхъ представителей церкви,

которые вмѣстѣ съ Тертулліаномъ боролись съ библицистами. 2) Противорѣчіе между принципомъ Писанія и принципомъ спасенія. Августинъ училъ, съ одной стороны, что въ Писаніи важна только сущность (т.-е. спасеніе), онъ доходилъ даже иногда до того спиритуализма, который возвышается надъ Писаніемъ; съ другой стороны, онъ не могъ освободиться отъ мысли, что каждое слово Писанія является абсолютнымъ откровеніемъ. 3) Противорѣчіе между представленіями о сущности религіи; съ одной стороны, она должна быть вѣрой, любовью и надеждой, съ другой стороны, все же познаніемъ и неземной, безсмертной жизнью; она должна имѣть цѣлью дѣлать человѣка блаженнымъ черезъ благодать и, вмѣстѣ съ тѣмъ, черезъ amor intellectualis. Вѣра, какъ она понимается Павломъ, и акосмическая мистика борются за преобладаніе. 4) Противорѣчіе между ученіемъ о предопредѣляющей благодати и такимъ ученіемъ о благодати, которое является въ главныхъ своихъ чертахъ церковнымъ и основывающимся на таинствахъ. 5) Противорѣчія въ ходѣ мыслей. Такъ, напримѣръ, въ ученіи о благодати нерѣдко борются идея gratia per (propter) Christum съ представленіемъ о благодати, исходящей независимо отъ Христа изъ существа Бога, какъ высшаго блага и высшаго бытія. Такимъ образомъ, въ ученіи о церкви остаются непримиренными основной іерархически-сакраментальный элементъ съ либеральнымъ универсалистическимъ взглядомъ, ведущимъ начало отъ апостоловъ.

Въ теологіи Августина можно различать три точки зрѣнія: точку зрѣнія предопредѣленія, сотеріологическую и точку зрѣнія авторитета и церковныхъ таинствъ; но было бы несправедливо по отношенію къ нему разсматривать ихъ порознь, такъ какъ въ его міросозерцаніи онѣ были связаны между собою. Именно вслѣдствіе того, что его многосторонній умъ обнялъ эти противорѣчія и характерно представилъ ихъ какъ свой внутренный опытъ, сталъ онъ отцомъ церкви Запада. Онъ является отцомъ римской церкви и реформаціи, библицистовъ и мистиковъ; даже ренессансъ и современная эмпирическая философія (психологія) многимъ ему обязаны. Новыхъ догматовъ въ строгомъ смыслѣ онъ не ввелъ. Лишь гораздо болѣе позднему времени выпало на долю создать строго формулированные догматы изъ преобразованнаго имъ догматическаго матеріала, изъ осужденія пелагіанизма и новаго ученія о таинствахъ.

Разграниченіе важнаго въ догматическомъ отношеніи матеріала отъ теологическаго особенно затруднительно по отношенію къ Августину, такъ какъ многое стало важнымъ съ точки зрѣнія исторіи догмы лишь въ гораздо болѣе позднее время. На такіе моменты по отношенію къ дѣлу Христа обратилъ особенное вниманіе, напр., Gottschick въ своихъ «Untersuchungen». При анализѣ его сочиненій (Scheel) получается опять другая картина. Въ слѣдующемъ изложеніи сдѣлана попытка дать общій обзоръ и возможное упрощеніе.

§ 51. Космогоническое и эсхатологическое ученіе Августина.

H. Siebeck въ «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik»,1888, стр. 161 и сл.— Gangauf, «Metaphysische Psychologie des heiligen Augustin», 1852.—Storz, «Die Philosophie des heiligen Augustin», 1882.—Scipio, «Des Aurelius Augustinus Metaphysik», 1886.—Kahl, «Primat des Willens bei Augustin», 1886.—Kühner, «Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi», 1890 и названныя въ § 50 изслѣдованія Шеля (O. Scheel'я) и Готтшика (Gottschick).

Страхъ Божій начало мудрости: съ жизнью, проводимой въ постоянной молитвѣ, Августинъ связывалъ самосозерцаніе, которое привело его какъ ученика неоплатониковъ и Павла къ новой психологіи и теологіи. Онъ сталъ «вторымъ Аристотелемъ», сдѣлавши душевную жизнь исходной точкой для разсужденія о мірѣ. Онъ первый окончательно разстался съ наивно-объективнымъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, античноклассическимъ настроеніемъ и, такимъ

образомъ, уничтожилъ остатки политеистическаго міросозерцанія. Онъ—первый монотеистическій теологъ (въ строгомъ смыслѣ слова), среди отцовъ церкви, такъ какъ онъ поднялъ неоплатоническую философію выше ея самой. Не будучи невѣждой въ области объективнаго познанія міра, онъ хотѣлъ, однако, знать только двѣ вещи: Бога и душу; его скептицизмъ разрушалъ міръ явленій; но въ бѣгствѣ отъ явленій и въ болѣзненной борьбѣ факты внутренней жизни остались для него фактами. Пусть не существуетъ ни зла, ни блага; страхъ передъ зломъ, однако, несомнѣнно существуетъ. Исходя отсюда, т.-е. путемъ психологическаго анализа, можно найти душу и Бога и набросать общую картину міра. Исходя отсюда, скептикъ можетъ достигнуть познанія истины, которой жаждетъ душа.

Основная форма душевной жизни есть исканіе наслажденія (cupido, amor), т.-е. исканіе благъ. Всѣ побужденія являются лишь выраженіями этой основной формы (какъ возбуждаемость и активность) и относятся къ области какъ духовной жизни, такъ и чувственной. Воля связана съ этими стремленіями, но является, однако, силой, стоящей надъ чувственной природой (Августинъ не детерминистъ). Фактически, правда, она связана съ чувственными побужденіями и потому не свободна. Теоретическая свобода воли превратится въ дѣйствительную только тогда, когда основнымъ мотивомъ для воли станетъ cupiditas (amor) boni, т.-е. только добрая воля свободна. Нравственная добродѣтель и свобода воли совпадаютъ. Истинно свободная воля обнаруживаетъ свою свободу въ стремленіи къ добру (beata necessitas boni). Эта скованность есть свобода, такъ какъ она освобождаетъ волю отъ господства низменныхъ побужденій и осуществляетъ назначеніе и стремленіе человѣка къ истинному бытію и жизни. Въ привязанности къ добру осуществляется, такимъ образомъ, высшее стремленіе и истинная цѣльность человѣка, тогда какъ слѣдуя низменнымъ страстямъ, онъ раскалывается. Для этой мысли Августинъ требовалъ общаго признанія, такъ какъ онъ зналъ, что всякій сосредоточивающійся въ себѣ человѣкъ долженъ съ ней согласиться. Августинъ сочеталъ съ ней выводы неоплатонической космологической спекуляціи, но на ней сказывалась вся сила простого величія живого понятія Божества и приводила искусственно полученные элементы ученія о Богѣ къ простѣйшему Его исповѣданію: «Богъ неба и земли есть любовь; онъ—спасеніе души; кого же ей бояться?»

Идя по пути неоплатонической спекуляціи (указывая на отсутствіе бытія въ явленіяхъ и постепенно устраняя низшія сферы чувственнаго и постижимаго), Августинъ пришелъ къ сознанію единаго неизмѣняемаго вѣчнаго бытія (безтѣлесная истина, духовная субстанція, неизмѣняемый свѣтъ). И только это высшее бытіе соотвѣтствуетъ простотѣ высшаго объекта стремленія души. Только это высшее бытіе есть дѣйствительно существующее; такъ какъ всякое другое бытіе содержитъ въ себѣ небытіе, поэтому не можетъ существовать и дѣйствительно погибаетъ. Но его можно понимать съ другой стороны и какъ раскрытіе единой субстанціи, какъ излучающееся изъ нея твореніе, и при этой точкѣ зрѣнія снова появляется въ эстетической формѣ уничтоженное метафизикой явленіе, и возвращается интересъ къ нему. Но такое пониманіе природы является только основаніемъ для августиновскаго чувства. Онъ не отдается ему, и сейчасъ же переходитъ къ наблюденію, что душа стремится къ этому высшему бытію и ищетъ его во всѣхъ низшихъ благахъ съ упорной и благородной страстностью, но все же не рѣшается его обрѣсти. Здѣсь передъ нимъ встаетъ страшный парадоксъ, который онъ называетъ «чудовищемъ», что воля на самомъ дѣлѣ не хочетъ того, чего она хочетъ, или, по крайней мѣрѣ, чего она, повидимому, хочетъ. Со всей силой чувства отвѣтственности ощущалъ Августинъ это положеніе, которое на этотъ разъ не смягчалось для него никакимъ эстетическимъ соображеніемъ, вообще свойственнымъ ему (міръ, какъ свѣтъ и тѣнь, какъ «pulchrum», какъ отраженіе полноты жизни все-единаго). Здѣсь мета-

физика превращалась у него въ этику. Подъ вліяніемъ чувства отвѣтственности Богъ (высшее бытіе) представлялся ему какъ высшее благо, а покоряющая себѣ волю эгоистическая индивидуальная жизнь какъ зло. Это высшее благо является не только вѣчнымъ мѣстомъ покоя для мятущагося мыслителя, или опьяняющимъ наслажденіемъ жизнью для ищущаго жизни смертнаго, но выраженіемъ для долженствующаго быть, для того, что должно быть преобладающимъ и основнымъ мотивомъ воли, должно дать ей свободу и тѣмъ самымъ силу подняться надъ сферой природы, освободить непреклонное стремленіе человѣка къ добру отъ misera necessitas peccandi—того, что должно быть выраженіемъ блага. Такимъ образомъ, понятіе блага освободилось у него отъ всего, что привносилъ въ него разсудокъ и отъ всѣхъ евдемонистическихъ внѣшнихъ оболочекъ. И для этихъ своихъ мыслей онъ требовалъ общаго признанія.

Но за этимъ слѣдовалъ опытъ, который разрушалъ всякій анализъ. Благо представлялось ему не только, какъ долженствующее быть, но онъ чувствовалъ себя охваченнымъ имъ, какъ любовью, и освобожденнымъ отъ чудовищнаго противорѣчія жизни. Благодаря этому, понятіе Бога получило совершенно новое содержаніе: благо, могущее это сдѣлать, является всемогущимъ, является личностью, любовью. Высшее бытіе является олицетвореннымъ священнымъ благомъ, дѣйствующимъ на волю, какъ всемогущая любовь. Метафизика и этика превращаются въ религію. Зло есть не только privatio boni, но и безбожіе (privatio dei); онтологическая неполнота бытія въ твореніяхъ и моральная неполнота добра есть неполнота любовнаго отношенія къ Богу; имѣть Бога—это все: бытіе, добродѣтель, свободная воля и миръ. Отсюда у Августина вытекалъ цѣлый потокъ мыслей о Богѣ. Для Бога такъ же существенно то, что онъ является сообщающейся въ любви благодатью, какъ и то, что онъ есть causa causatrix non causata; человѣкъ же живетъ благодатью любви. То, что онъ—находящійся въ узахъ чудовищнаго существованія, вытекающаго изъ тяжелаго грѣхопаденія, можетъ жить только благодатью,—это еще можетъ быть доказано; но то, что благодать любви дѣйствительна, является непостижимымъ фактомъ. Не въ самостоятельности по отношенію къ Богу достигаетъ человѣкъ свободы, а въ зависимости отъ него: только то дѣлаетъ человѣка блаженнымъ и добрымъ, что даруется ему Богомъ, т.-е. любовь.

Въ отдѣльныхъ разсужденіяхъ Августина о Богѣ и душѣ смѣшиваются черты неоплатонической метафизики, этики и глубочайшаго христіанскаго внутренняго опыта; онъ умѣетъ при этомъ такъ пользоваться изреченіями Псалмопѣвца и Павла, что они сверкаютъ какъ драгоцѣнные камни въ оправѣ его языка и горятъ новымъ свѣтомъ. Богъ является единственной «res», которой можно frui (т.-е. по обыкновенію Августина «любить ради нея самой»), всѣмъ остальнымъ можно только пользоваться. Это напоминаетъ неоплатонизмъ, но получаетъ христіанскій характеръ въ мысли: «Богу надо служить вѣрой, надеждой и любовью». Богъ является лицомъ, которому надо довѣрять, и котораго надо любить больше всего. Fides quae per dilectionem operatur становится высшимъ выраженіемъ религіи. Обоснованный эстетическими соображеніями оптимизмъ, утонченное ученіе объ эманаціи, идея о дѣйствіи только со стороны Бога (ученіе о предопредѣленіи), представленіе о злѣ, какъ о «несуществующемъ», ограничивающемъ добро, хотя совершенно не исчезаютъ, но своеобразнымъ образомъ сочетаются съ представленіемъ о Богѣ какъ творцѣ человѣчества, ставшаго благодаря собственной винѣ massa perditionis, и о Богѣ какъ Спасителѣ и какъ ordinator peccatorum. Жажда абсолютнаго знанія и пониманіе христіанской религіи по схемѣ апологетовъ (раціоналистическое) также никогда не исчезло у Августина, и любовь Бога, которую онъ ощущалъ, удостовѣрялась ему только авторитетомъ внѣшняго откровенія, которому онъ покорно подчинялся; но въ его религіозномъ образѣ мыслей, въ которомъ пониманіе значенія исторіи, во всякомъ случаѣ, не было такъ развито, какъ талантъ психологическаго наблюденія, господствовалъ все-таки христіанскій духъ.

Христосъ былъ невидимымъ руководителемъ его души съ юности. Даже, на первый взглядъ, чисто-философскія разсужденія находятся во многихъ отношеніяхъ подъ вліяніемъ мысли о немъ. Всѣ попытки разбить желѣзную схему Божіей неизмѣняемости и разграничить Бога, міръ и свое «я» надо объяснить впечатлѣніемъ, полученнымъ отъ исторіи, т.-е. отъ Христа. Такимъ образомъ, передъ нимъ, какъ философомъ религіи, все отчетливѣе вставалъ Христосъ какъ путь, сила и авторитетъ. Какъ часто говорилъ онъ объ откровеніи вообще, а разумѣлъ только Его; какъ часто говорилъ онъ о Христѣ въ тѣхъ случаяхъ, когда другіе говорили объ откровеніи вообще! Спекулятивное представленіе объ идеѣ блага и дѣйствіи ея, какъ любви, выяснилось для него только изъ созерцанія Христа и изъ авторитетной проповѣди о немъ церкви. Созерцаніе Христа было новымъ элементомъ, введеннымъ лишь имъ (послѣ попытокъ въ этомъ направленіи у Павла, Іоанна и Игнатія). Подобно тому, какъ его ученіе о Троицѣ, несмотря на принятіе старыхъ формулъ, сильно измѣнилось, благодаря созданному вѣрой убѣжденію въ единствѣ Бога, такъ и его христологія, примыкая къ традиціи (строгое опроверженіе Аполлинарія; сохраненіе греческой сотеріологической схемы и западнаго ученія о двухъ природахъ; нѣсколько существенныхъ точекъ соприкосновенія съ александрійцами), получаетъ, однако, новое содержаніе благодаря проповѣди Амвросія и собственному внутреннему опыту: 1) въ Христѣ ему важенъ былъ образецъ высоты и смиренія, осуществленіе на дѣлѣ положенія, что «omne bonum in humilitate perficitur» (онъ могъ и воплощеніе объяснить съ этой точки зрѣнія); здѣсь онъ начинаетъ затрагивать струны средневѣковой христологіи; 2) онъ настаивалъ на пріобрѣтенной теперь возможности для лежащаго въ прахѣ человѣка познать Бога, такъ какъ Онъ снизошелъ къ намъ (грекъ же ждетъ возвышенія человѣка для познанія Бога въ Христѣ); 3) несмотря на то, что какъ католическій христіанинъ онъ, конечно, видѣлъ принципъ христологіи въ deus-verbum [1]) и такъ же спокойно и съ такимъ же удовлетвореніемъ, какъ и всѣ остальные, примѣнялъ двойственную схему «forma dei, forma servi», тѣмъ не менѣе, иногда онъ объяснялъ личность Христа изъ его человѣческой души и въ необыкновенной одаренности ея видѣлъ великій примѣръ предопредѣляющей благодати (gratiae praevenientis), сдѣлавшей человѣка Іисуса тѣмъ, чѣмъ онъ сталъ; 4) ему важно было понятіе «mediator», и онъ видѣлъ въ человѣкѣ Іисусѣ посредника, жертву и первосвященника, Который примирилъ насъ съ Богомъ и искупилъ, смерть Котораго, какъ ее проповѣдуетъ церковь, является надежнымъ основаніемъ спасенія. Въ этихъ пунктахъ Августинъ включилъ въ древнюю догму рѣдко затрагивавшіяся до тѣхъ поръ мысли, но связалъ ихъ съ нею слабо и искусственно. Новой христологической формулы онъ не создалъ, но направилъ ея развитіе въ сторону адоптіанизма. Все, что заключала въ себѣ древняя церковная схема относительно личности и дѣла Христа, было для него полноцѣнно и незамѣнимо; онъ вращался въ кругу этихъ догматовъ и клалъ ихъ въ основу проповѣди, обученія и теологической науки. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, Христосъ сталъ для него опорой его собственной вѣры, потому что онъ зналъ, что впечатлѣніе отъ Его личности сломило его гордость и дало ему силу увѣровать въ любовь Бога и дать ему найти себя. Благодать Божію, обнаруживающуюся въ таинствахъ и передаваемую въ нихъ, и непосредственное сознаніе Божіей любви не можетъ вполнѣ отожествить даже такой виртуозъ мышленія.

Fides quae per dilectionem operatur ведетъ душу къ блаженной жизни. Послѣдняя есть блаженный миръ въ созерцаніи Бога. Такимъ образомъ, познаніе остается цѣлью человѣка. Преобладаніе остается не за волей, а за разумомъ. Августинъ, въ концѣ концовъ, все-таки сохранилъ обычное католическое представленіе, обѣщающее человѣку въ

---

[1]) Вслѣдствіе этого и у него, конечно, во многихъ мѣстахъ встрѣчаются разсужденія, въ которыхъ такъ ясно выступаетъ assumptio naturae humanae, что нельзя думать о «homo».

будущей жизни торжествующее познаніе; этому соотвѣтствуетъ въ земной жизни аскезъ и созерцаніе (этимъ объясняется защита Августиномъ монашества противъ Іовиніана). И Божіе царство, поскольку оно—земное царство, преходяще. Душа должна быть освобождена изъ міра призраковъ, подобія и вынужденныхъ дѣйствій. Но болѣе скрытыми теченіями своей мысли Августинъ оказалъ могучее вліяніе на ходячія эсхатологическія идеи: 1) не добродѣтель является высшимъ благомъ, а зависимость отъ Бога (правда, въ представленіи о рѣшающемъ значеніи заслугъ, эта точка зрѣнія вновь покидается); 2) духовно-аскетическая жизнь должна быть дѣйствительно духовной; магически-физическіе элементы греческой мистики совершенно отступаютъ на задній планъ (отсутствіе культовой мистики); 3) идеей «mihi adhaerere deo bonum est» интеллектуализмъ сломленъ, воля получила подобающее ей мѣсто; 4) любовь остается въ вѣчности той же самой, какую мы можемъ имѣть во времени; слѣдовательно, оба міра имѣютъ между собою внутреннюю связь; 5) если любовь остается въ вѣчности, то интеллектуализмъ снова модифицируется; 6) если не земной міръ, то земная церковь имѣетъ высшее значеніе; она является впереди, и человѣчество обязано ее создавать; не низшая религія ставится, такимъ образомъ, высшей святыней, но экклезіастика, церковное служеніе, какъ оказывающее нравственное вліяніе, какъ облагораживающая общество сила, какъ органъ обнаруживающихся въ таинствахъ силъ любви, блага и справедливости, черезъ который дѣйствуетъ Христосъ; 7) выше всякаго монашества стоятъ вѣра, надежда и любовь: такимъ образомъ, схема эгоистическаго созерцанія разрушена. Августину все же удалось по всѣмъ этимъ направленіямъ сочетать новыя идеи со старыми, хотя и допуская нѣкоторыя противорѣчія.

Шеель въ своемъ большомъ сочиненіи объ августиновской христологіи старается доказать: 1) что надо различать отдѣльные періоды въ развитіи Августина; 2) что нѣтъ возможности зайти слишкомъ далеко въ оттѣненіи его неоплатоническаго образа мыслей (даже по отношенію къ послѣднему періоду); 3) что обычная древне-католическая христологія и сотеріологія съ западнымъ отпечаткомъ были той почвой, на которой онъ стоялъ вмѣстѣ съ другими; 4) что, такимъ образомъ, его «особенности» частью непонятны, частью преувеличены. Съ первыми тремя пунктами можно только согласиться и слѣдовать Шеелю; но въ исторіи догматовъ развитіе личности можетъ приниматься въ соображеніе только косвеннымъ образомъ. Что касается чертвертаго пункта, то мнѣ кажется, что Шеель недостаточно оцѣнилъ особенности и величіе Августина. Конечно, представить Августина самымъ обыкновеннымъ теологомъ также легко, какъ низвести богословіе Лютера до схоластической игры; обоимъ можно отказывать во всякой оригинальности и творчествѣ. Но Августинъ написалъ «Исповѣдь», и во всѣхъ послѣдующихъ сочиненіяхъ виденъ еще авторъ «Исповѣди»! Тотъ, кто не имѣетъ въ виду этого факта, съ какой бы точки зрѣнія онъ ни разсматривалъ и ни расчленялъ Августина, тотъ не можетъ его правильно оцѣнить.— Разсужденія Готтшика о подчиненіи неоплатоническихъ идей у Августина павловымъ, о важномъ значеніи remissio peccatorum передъ и наряду съ gratia infusa въ связи съ сильно развитымъ чувствомъ виновности, и о представленіи объективнаго спасенія у Августина, которое уже приближается къ Ансельму, подвинули впередъ пониманіе Августина какъ теолога. Но самоцѣнность для Августина «remissionis peccatorum», по моему мнѣнію, преувеличена Готтшикомъ.

§ 52. Донатистскій споръ.—Сочиненіе «О градѣ Божіемъ».—Ученіе о церкви и о сообщеніи благодати.

H. Reuter, указ. выше соч.—J. H. Reinkens, «Geschichtsphilosophie des heiligen Augustin», 1886.—Ginzel, «Augustin's Lehre von der Kirche» въ «Th. Qu. Schr.», 1849.—J. Köstlin, «Die katholische Auffassung von der Kirche» въ «Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft», 1856, № 14.—H. Schmidt, «Augustin's Lehre von der Kirche», въ «J. D. Th.», 1861.—R. Seeberg, «Begriff der christlichen Kirche», I г., 1885.—Ribbeck, «Donatus und Augustin», 1858.

Въ борьбѣ съ манихействомъ и донатизмомъ Августинъ, слѣдуя Оптату, создалъ свое

ученіе о церкви. Онъ опирался при этомъ на взгляды Кипріана, но выдѣлилъ изъ нихъ донатистскіе элементы и смягчилъ іерархическіе. Изображая церковь какъ авторитетъ и нерушимое спасительное учрежденіе, онъ думалъ, что изображаетъ лишь созданную Богомъ сущность дѣла; представляя ее какъ общину святыхъ, онъ слѣдовалъ собственному религіозному убѣжденію. Въ первомъ случаѣ онъ сталкивался съ критическимъ «субъективизмомъ» манихеевъ и съ пуританствомъ донатистовъ, которые хотѣли поставить истинность церкви въ зависимость отъ чистоты священниковъ; во второмъ случаѣ онъ примѣнялъ къ опредѣленію понятія церкви свое ученіе о спасеніи. Слѣдствіемъ была очень сложная точка зрѣнія. Не только церковь представляется то цѣлью религіи, то путемъ къ этой цѣли, но и самое понятіе превращается въ комплексъ различныхъ понятій. Наконецъ, ученіе о предопредѣленіи совершенно ставитъ его на карту.

I, 1. Важнѣйшимъ признакомъ церкви является единство (въ вѣрѣ, надеждѣ и любви, съ одной стороны, въ католичности—съ другой), создаваемое тѣмъ же Духомъ, который объединяетъ Троицу; среди разрозненности человѣчества оно является доказательствомъ божественности церкви. Такъ какъ единство можетъ вытекать только изъ любви, то церковь основывается на дѣйствіи божественнаго духа любви; одной общности вѣры еще недостаточно. Изъ этого соображенія слѣдуетъ: «Христіанская любовь можетъ сохраняться только въ церковномъ единствѣ, хотя вы и соединены крещеніемъ и вѣрой», т.-е. единство есть только тамъ, гдѣ есть любовь, и любовь только тамъ, гдѣ единство. Тяжелое по своимъ послѣдствіямъ примѣненіе этого положенія гласитъ: не только еретики не принадлежатъ къ церкви (такъ какъ они отрицаютъ единство вѣры), но и схизматики стоятъ внѣ ея, такъ какъ ихъ отдѣленіе отъ единства доказываетъ, что имъ недостаетъ любви, т.-е. дѣйствія Святого Духа. Слѣдовательно, только единая великая церковь есть церковь; внѣ ея могутъ существовать вѣра, подвиги, даже спасительныя средства, но не спасеніе.

2. Второй признакъ церкви—святость. Церковь свята какъ сфера дѣйствія Христа и Святого Духа и какъ обладательница средствъ, освящающихъ отдѣльныхъ людей. Если это не удается ей относительно всѣхъ, то это не можетъ отнять у нея ея святости; даже численное превосходство грѣшниковъ и лицемѣровъ для нея не опасно, иначе уже одинъ нечистый членъ подвергалъ бы сомнѣнію ея право. Церковь примѣняетъ наказанія и отлученіе не ради сохраненія собственной святости, а изъ воспитательныхъ цѣлей. Она сама обезпечена отъ оскверненія грѣхомъ уже тѣмъ, что она его никогда не поощряетъ, и она доказываетъ свою святость тѣмъ, что въ ея средѣ, и только въ ней, воспитываются истинно-святые люди, и что она повсюду возвышаетъ и освящаетъ нравы. Въ строгомъ смыслѣ къ ней принадлежатъ только boni и spirituales («corpus verum»), но въ болѣе широкомъ—и грѣшники, поскольку они еще могутъ стать духовными людьми, и поскольку они находятся подъ вліяніемъ таинствъ («vasa in contumeliam in domo dei»; они не «домъ Божій», но «въ Его домѣ»; они не въ «общеніи со святыми», но съ «таинствами»). Такимъ образомъ, церковь является также «corpus permixtum» (см. Оригена); къ ней принадлежатъ, наконецъ, даже еретики и схизматики, поскольку они приняли средства спасенія и находятся подъ властью церкви. Но святость церкви предполагаетъ какъ цѣль чистую общину святыхъ (общину вѣрныхъ), и всѣ религіозные предметы церкви относятся къ этой общинѣ.

3. Третій отличительный признакъ церкви—ея каѳоличность (вселенское распространеніе). Она представляетъ сильнѣйшее внѣшнее доказательство ея истинности, такъ какъ она является доступнымъ чувствамъ фактомъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, чудомъ, въ противовѣсъ которому донатисты ничего не могутъ выставить. Великая карѳагенская церковь доказываетъ свою истинность своей связью съ Римомъ, съ древными восточными церквами, съ церквами всего міра (противъ этого справедливо возражаетъ донатистъ: «Хотя ея

части распространяются по всему міру, все-таки она—ничтожная часть по сравненію со всѣмъ міромъ, въ которомъ проповѣдуется христіанская вѣра»).

4. Четвертымъ признакомъ является апостольское происхожденіе, которое проявляется: 1) въ обладаніи апостольскими писаніями и ученіемъ, 2) въ возможности черезъ рядъ преемственно получившихъ власть епископовъ возвести свое существованіе къ апостольскимъ общинамъ (этотъ пунктъ сильнѣе подчеркнулъ Кипріанъ). Среди нихъ важнѣйшей является римская церковь въ силу того, что ея первымъ епископомъ былъ Петръ. Послѣдній является представителемъ апостоловъ, церкви, слабыхъ христіанъ и учительской миссіи епископовъ. Августинъ сохранилъ старую теорію о необходимости оставаться въ общеніи съ апостольскимъ престоломъ и каѳедрой Петра; но относительно непогрѣшимости римскаго престола онъ высказывался также нерѣшительно и противорѣчиво, какъ и относительно непогрѣшимости соборовъ и епископата (очевидно, соборъ стоялъ для него выше римскаго епископа).

5. Непогрѣшимость церкви была для Августина несомнѣнна; но всѣ обоснованія этого онъ могъ привести только какъ относительно достовѣрныя. Такъ же былъ онъ убѣжденъ и въ необходимости церкви, но онъ пользовался наряду съ этимъ и идеями (ученіе о предопредѣленіи и о неизмѣняемости первоначальнаго Божьяго дѣйствія), которыя ее уничтожали.

6. Церковь есть царство Божіе на землѣ. Однако, Августинъ разумѣетъ обыкновенно подъ этимъ понятіемъ не церковь, а весь результатъ дѣйствія Бога въ мірѣ въ противоположность дѣйствію діавола. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда онъ отожествляетъ церковь и царство Божіе, онъ разумѣетъ подъ нею общину вѣрныхъ (corpus verum). Но такъ какъ существуетъ лишь одна церковь, то Августину ничего иного не оставалось, какъ разсматривать и corpus permixtum какъ царство Божіе; и такъ какъ онъ, уничтожая всѣ апокалиптическія представленія, видѣлъ уже осуществленіе въ церкви тысячелѣтняго царства въ противоположность погибающему грѣховному свѣтскому государству, то онъ почти невольно пришелъ къ заключенію, что видимая церковь съ ея священниками-судьями и съ ея установленіями является Божіимъ царствомъ (de civ. dei XX, 9—13). Такъ идея Божьяго царства проходитъ у него всѣ стадіи отъ независимой отъ понятія церкви историко-теологической идеи (Божіе царство находится на небѣ и, начиная съ Авеля, строится на землѣ для неба) до церкви священниковъ; но ея центромъ является церковь въ качествѣ небесной «communio sanctorum in terris peregrinans». Параллельно съ этимъ представленіемъ развивается другое представленіе сообществъ безбожниковъ и отверженныхъ (включая сюда и демоновъ), которое переходитъ, въ концѣ концовъ, въ идею мірского царства (государства) какъ «великой шайки разбойниковъ». Это сообщество, возникшее благодаря грѣху и обреченное на вѣчную борьбу, одно стоитъ рядомъ съ Божіимъ царствомъ какъ единственное законное человѣческое общество. Но окончательныхъ выводовъ изъ этого взгляда, приводящаго къ полной теократіи церкви и осужденію государства, Августинъ не сдѣлалъ и спеціально не подчеркнулъ. Онъ предполагалъ исключительно нравственныя силы и нравственную борьбу; лишь средневѣковые папы сдѣлали теократическіе выводы. Взгляду на государство онъ тоже далъ такое направленіе, что разъ миръ на землѣ является благомъ (хотя и частнымъ), то это общество, которое его защищаетъ (государство), благодѣтельно. Но такъ какъ миръ на землѣ можетъ быть достигнутъ только справедливостью, а послѣднею, несомнѣнно, обладаетъ только церковь,—такъ какъ она, основываясь на любви, происходитъ отъ Бога, то—государство можетъ получить относительное право на существованіе лишь черезъ подчиненіе Божьему царству. Очевидно, и этотъ взглядъ, по которому государство получаетъ нѣкоторую самостоятельность (получая особое назначеніе), легко допускаетъ теократическую схему. Самъ Августинъ сдѣлалъ изъ этого лишь немногіе выводы, но, между прочимъ, тотъ, что государство своими насильственными

мѣрами должно служить церкви въ борьбѣ противъ язычества, еретиковъ и схизматиковъ («coge intrare»), и что церковь вообще должна оказывать вліяніе на его уголовное право.

II, 1. Донатистскій споръ заставилъ также ближе заняться таинствами (см. Оптата; вообще L. Hahn, «L. v. d. Sacramenten», 1864). Было уже величайшимъ шагомъ впередъ, что Августинъ слово понималъ какъ средство сообщенія благодати. Формула «слово и таинство» ведетъ свое начало отъ него; онъ такъ высоко цѣнитъ слово, что и таинство называетъ «verbum visibile», формулой «crede et manducasti» выступаетъ противъ всякой мистеріософіи и придаетъ понятію «таинства» такое широкое значеніе, что этимъ именемъ можетъ называться всякій внѣшній знакъ, съ которымъ связано спасительное слово («accedit verbum ad elementum et fit sacramentum»). Отсюда не можетъ развиться особое ученіе о таинствахъ; Августинъ въ своемъ спиритуализмѣ заходитъ иногда такъ далеко, что видимый знакъ и доступное слуху слово имѣютъ смыслъ только какъ signa и образъ происходящаго наряду съ ними невидимаго акта (прощенія грѣховъ, духа любви).

2. Но, съ другой стороны, таинства—при этой точкѣ зрѣнія Августинъ разумѣетъ обыкновенно только крещеніе и причащеніе—представляютъ собою нѣчто высшее. Они являются установленными Богомъ символами какого-нибудь священнаго предмета, съ которымъ они имѣютъ извѣстное родство уже въ силу строя творенія, и черезъ нихъ участвующему дѣйствительно сообщается благодать (увѣренность въ милосердіи Христа, получаемая въ таинствѣ, но, съ другой стороны, actus medicinalis). Это сообщеніе благодати зависитъ отъ совершенія (объективность таинствъ); но оно спасительно только тамъ, гдѣ есть духъ любви (истинная церковь). Такимъ образомъ, получалось двойное противорѣчіе, что таинства дѣйствуютъ вездѣ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, только въ церкви; что они независимы отъ людей, и въ то же время ихъ спасительная сила связана съ церковью. Августинъ разрѣшилъ это противорѣчіе, различая тотъ признакъ, который даютъ таинства (какъ бы печать) и истинное сообщеніе благодати. Таинства «sancta per se ipsa» могутъ быть вынесены изъ церкви и сохраняютъ свою силу, но только въ церкви они служатъ къ спасенію («non considerandum, quis det sed quid det», но, съ другой стороны: «habere» еще не значитъ «utiliter habere»).

3. Но эта точка зрѣнія могла быть примѣнена только къ крещенію (его признакъ: неотъемлемое соединеніе съ Христомъ и Его церковью) и рукоположенію (признакъ: неотъемлемое право приносить жертвы и совершать таинства), но не къ причащенію, такъ какъ здѣсь смыслъ таинства составляетъ невидимое воплощеніе въ тѣло Христово (святые дары Августинъ понималъ символически), и евхаристическая жертва есть sacrificium caritatis. Слѣдовательно, самая сущность причащенія (таинство единенія) предполагаетъ католическую церковь, и оно не можетъ давать никакого «признака», независимаго отъ этой церкви. Августинъ переступилъ черезъ это препятствіе. Его ученіе о таинствахъ вообще выводится изъ крещенія, и онъ дѣлаетъ искусственныя разграниченія: 1) чтобы опровергнуть донатистовъ, 2) чтобы доказать святость церкви, 3) чтобы дать вѣрѣ опору, на которую—независимо отъ людей—она могла бы положиться. Впослѣдствіи этими разграниченіями пользовались, главнымъ образомъ, въ іерархическихъ цѣляхъ. Но подчеркиваніе Августиномъ «слова» и его спиритуализмъ дали, вмѣстѣ съ тѣмъ, толчокъ и въ другомъ направленіи (предшественникамъ реформаціи и Лютеру).

Представленія Августина о церкви полны противорѣчій. Истинная церковь должна былъ также видимой, а между тѣмъ къ видимой церкви принадлежатъ также грѣшники, лицемѣры и даже еретики. Внѣшнее обученіе въ таинствахъ, община вѣрныхъ и святыхъ и даже немногіе предопредѣленные, все это является одной и той же церковью! Принадлежать къ церкви («in ecclesia esse») имѣетъ, слѣдовательно, троякій смыслъ. Къ церкви принадлежатъ только предопредѣленные, включая сюда еще не обращенныхъ; къ

церкви принадлежатъ вѣрующіе вмѣстѣ со снова отпадающими; къ церкви принадлежатъ всѣ участвующіе въ таинствахъ! Церковь въ сущности находится на небѣ, и все же она видима какъ civitas на землѣ! Она предвѣчна и въ то же время создана лишь Христомъ! Она основывается на предопредѣленіи; вѣрнѣе, на вѣрѣ, любви и надеждѣ; вѣрнѣе, на таинствахъ! Но принимая въ соображеніе эти различныя точки зрѣнія, приводящія къ противорѣчіямъ, если должна быть лишь одна церковь, нельзя забывать, что Августинъ, какъ смиренный христіанинъ, былъ убѣжденъ, что церковь есть община вѣрныхъ и святыхъ, что ее основываютъ вѣра, надежда и любовь, и что она «in terris stat per remissionem peccatorum in caritate». Пониманіе церкви, основывающееся на предопредѣленіи (въ сущности разрушеніе церкви), принадлежитъ Августину какъ теологу и религіозному мыслителю, эмпирическое пониманіе—какъ католику-полемисту. Нельзя также упускать изъ виду, что Августинъ первый началъ освобождать таинства изъ сферы магіи, въ которой они должны были уравновѣшивать моралистическій образъ мыслей, и подчинилъ ихъ вѣрѣ. Лишь благодаря ему таинства стали доступны реформѣ.

§ 53. Пелагіанскій споръ.—Ученіе о благодати и грѣхѣ.

H. Reuter, указ. выше соч. — J. Jacobi, «Lehre des Pelagius», 1842. — F. Wörter, «Der Pelagianismus», 1866.—F. Klasen, «Die innere Entwickelung des Pelagianismus», 1882.—H. Zimmer, «Pelagius in Irland», 1901. — Bruckner, «Julian von Eklanum» («Texte und Untersuchungen», т. 15, вып. 3, 1897).—J. Wiggers, «Augustinismus und Pelagianismus», 2 т., 1831 и сл.—F. Loofs, «Pelagius» въ «R.-E.» 3-е изд.—A. W. Dieckhoff, «Augustin's Lehre von der Gnade» («Meckl. Th. Zeitschr.» I, 1860).—E. Ch. Luthardt, «Lehre vom freien Willen» 1863.—C. J. Hefele, «Konzilien-Geschichte», т. II, 2-е изд.

Когда Августинъ принялъ католическое крещеніе, онъ не выяснилъ еще себѣ своего ученія о благодати и грѣхѣ (см. его сочиненія противъ манихеевъ), но онъ создалъ его, повидимому, раньше, чѣмъ вступилъ въ борьбу съ Пелагіемъ. Также и Пелагій развилъ свое ученіе не во время спора, но уже имѣлъ его готовымъ, когда его поразили слова Августина: «дай то, что Ты повелѣваешь, и повелѣвай то, что Ты хочешь». Обѣ великія идеи—сводится ли благодать къ природѣ, или она освобождаетъ природу—столкнулись во всеоружіи. Подготовленный Амвросіемъ Западъ подчинился августинизму съ поразительной быстротой. Виртуозъ религіи, Августинъ встрѣтился въ лицѣ Пелагія съ серьезнымъ строгимъ монахомъ, въ лицѣ Целестія со своенравнымъ евнухомъ, въ лицѣ Юліана съ жизнерадостнымъ сыномъ міра и, вмѣстѣ съ тѣмъ, со смѣлымъ просвѣтителемъ и безпощаднымъ діалектикомъ.

Пелагіанство является послѣдовательнымъ развитіемъ христіанскаго раціонализма подъ вліяніемъ греческаго монашества, западной популярной философіи (Лактанцій), опирающейся на стоицизмъ и аристотелизмъ и пытающейся подчинить себѣ основанное на преданіи ученіе о спасеніи. Въ немъ замѣтно вліяніе антіохійской теологіи. Источниками являются сочиненія и письма Целестія, Пелагія и Юліана (главнымъ образомъ, у Августина и Іеронима), сочиненія Августина, Іеронима, Орозія, Марія Меркатора, папскія посланія и соборныя постановленія. Самъ Пелагій былъ осторожнѣе, менѣе аггрессивенъ и менѣе правдивъ, чѣмъ Целестій и Юліанъ. Лишь послѣдній завершилъ ученіе, какъ ученіе, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, придалъ ему космическую форму (безъ него, говоритъ Августинъ «пелагіанское догматическое зданіе осталось бы безъ необходимаго строителя»). Въ формальномъ отношеніи августинизмъ и пелагіанизмъ родственны и отличаются отъ предыдущихъ ученій въ слѣдующемъ: 1) въ основѣ обоихъ лежитъ стремленіе къ единству религіозно-нравственнаго сознанія, 2) оба исключаютъ изъ преданія драматически-эсхатологическій элементъ, 3) оба не придаютъ значенія культу и мистикѣ, но переносятъ проблему въ духовную сферу, и 4) ни одинъ изъ нихъ не придаетъ рѣшающаго значенія доказатель-

ствамъ, основаннымъ на преданіи (Августинъ открыто сознавался, что трудно извлечь доказательство изъ оффиціальныхъ сочиненій отцовъ церкви). Пелагій настойчиво старался показать, что во всемъ спорѣ дѣло идетъ не о догматѣ, а о практическомъ вопросѣ; Августинъ же боролся въ убѣжденіи, что вмѣстѣ съ его ученіемъ о благодати должна побѣдить или погибнуть сущность и сила христіанской религіи; Целестій стремился, главнымъ образомъ, разрушить ученіе о первородномъ грѣхѣ; Юліанъ считалъ, что онъ ведетъ борьбу за разумъ и свободу противъ «глупаго и безбожнаго догмата», который погружаетъ церковь въ варварство и предаетъ образованное меньшинство толпѣ, не понимающей Аристотеля.

I. Британецъ (или ирландецъ?) Пелагій уже почти старикомъ выступилъ въ Римѣ около 400 г. (былъ ли онъ раньше на Востокѣ и тамъ ли постригся—не извѣстно; греческій языкъ онъ зналъ) и въ продолженіе нѣсколькихъ лѣтъ проповѣдывалъ тамъ мірянамъ монашество и возможность для каждаго человѣка самостоятельно достигнуть добродѣтели. Онъ избѣгалъ богословской полемики, однако, нападалъ на квіетизмъ августиновской «Исповѣди», на его «da quod iubes». Его римскій другъ, Целестій подражалъ ему; никто въ Римѣ не нападалъ на нихъ. Оба они отправились затѣмъ въ сѣверную Африку, которую Пелагій, однако, скоро вновь покинулъ. Целестій сталъ добиваться въ Карѳагенѣ священства. Но уже очень скоро (въ 411 г.) онъ былъ обвиненъ миланскимъ діакономъ Павлиномъ на Карѳагенскомъ соборѣ въ томъ, что онъ считаетъ смерть чѣмъ-то естественнымъ (для Адама и для всѣхъ людей), отрицаетъ универсальныя послѣдствія грѣха Адама, учитъ о полной непорочности новорожденныхъ, не считаетъ результаты воскресенія Христа необходимыми для всѣхъ, не признаетъ различія закона и Евангелія, говоритъ о безгрѣшныхъ людяхъ до прихода Христа и вообще считаетъ достиженіе безгрѣшности и исполненіе заповѣдей Христа дѣломъ легкимъ, если есть только серьезная добрая воля (см. 6 осужденныхъ тезисовъ Марія Меркатора). Несмотря на его утвержденіе, что разъ онъ признаетъ крещеніе дѣтей (хотя и не въ качествѣ отпущенія грѣховъ), то онъ ортодоксаленъ, онъ былъ, однако, осужденъ (можетъ-быть, отлученъ). Онъ переселился въ Ефесъ и Константинополь. Пелагій находился въ Палестинѣ и старался сохранить мирныя отношенія съ Августиномъ и Іеронимомъ. Рѣзкость его друга съ его полемикой противъ первороднаго грѣха и крещенія дѣтей въ отпущеніе грѣховъ, была для него непріятна. Цѣннѣе были ему его новые друзья на Востокѣ, особенно Іоаннъ Іерусалимскій. Онъ и другіе объявили его невиннымъ (на соборахъ въ Іерусалимѣ и Діосполѣ 415 г., см. H. Frankfurth, «Aug. u. d. Synode zu Diospolis», 1904). Когда ученикъ Августина Орозій и Іеронимъ обвинили его въ отрицаніи божественной благодати при помощи умственной оговорки, Пелагій отвергъ осужденныя положенія Целестія, которыя остались, такимъ образомъ, еретическими и на Востокѣ. Пелагій самъ осудилъ на соборѣ пелагіанизмъ, но не искренно, а лишь для того, чтобы избѣжать полемики. И въ своей писательской дѣятельности онъ сталъ только осторожнѣе, но не измѣнилъ своихъ взглядовъ. Сѣвероафриканская церковь (соборы въ Карѳагенѣ и Милевѣ 416) и Августинъ, вступавшій въ борьбу медленно, осторожно и съ полнымъ уваженіемъ къ аскетизму Пелагія, обратились въ Римъ къ Иннокентію I, прося осужденія обоихъ еретиковъ [1]). Папа, обрадованный обращеніемъ къ нему изъ сѣверной Африки, согласился (417 г.), но оставилъ себѣ путь отступленія. Его преемникъ Зосимъ подъ вліяніемъ умно составленнаго исповѣданія вѣры Пелагія и уже раньше склоненный Целестіемъ, ставшимъ также болѣе осторожнымъ, оправдалъ ихъ обоихъ и оставался въ первое время очень сдержаннымъ по отношенію къ настоятелямъ сѣверо-африканской церкви: но Карѳагенскій помѣстный соборъ (418 г.)—

[1]) Августинъ называлъ Пелагія еретикомъ лишь съ 415 г. (о причинахъ переворота см. Loofs, стр. 762 сл.); съ 416—17 г. онъ оставилъ по отношенію къ нему всякую мягкость.

важные анти-пелагіанскіе каноны—и императорскій эдиктъ, изгонявшій обоихъ еретиковъ [1]) вмѣстѣ съ ихъ приверженцами изъ Рима [2]), произвелъ впечатлѣніе на папу; онъ присоединился къ осужденію, въ (не сохранившейся) epistula tractoria и предписалъ то же итальянскимъ епископамъ. Въ 419 г. появился второй императорскій эдиктъ, требовавшій отъ всѣхъ епископовъ, подъ угрозой смѣщенія и изгнанія, осужденія, съ подписью своего имени, Пелагія и Целестія. Однако, эти мѣры усилили противную партію. Восемнадцать епископовъ отказались исполнить требованіе. Ихъ вождемъ былъ Юліанъ Экланскій. Этотъ iuvenis confidentissimus (знающій греческій языкъ, искусный діалектикъ) началъ тогда свою рѣзкую полемику. Онъ писалъ смѣлыя письма Зосиму и Руфу Θессалоникійскому, на которыя отвѣчалъ Августинъ (420). Такъ начался между ними литературный споръ, продолжавшійся десять лѣтъ (фрагменты сочиненій Юліана у Августина de nuptiis et concupisc., libri sex c. Jul. и opus imperf. c. Jul.). Въ этомъ спорѣ Юліанъ нѣсколько разъ ставилъ Августина въ затруднительное положеніе; но споръ былъ post festum: Августинъ былъ уже побѣдителемъ. Юліанъ писалъ какъ человѣкъ, которому уже нечего терять. Съ крайнимъ свободомысліемъ и отрицая всякое монашество, но совершенно не понимая потребностей и правъ религіи, развивалъ онъ раціонализмъ и морализмъ на основаніи преобладающей роли разума. Онъ долженъ былъ бѣжать со своими приверженцами на Востокъ и нашелъ защиту у Θеодора Мопсуэстійскаго (остальные пелагіане—въ Константинополѣ). Эфесскій соборъ, т.-е. Кириллъ, изъ угожденія римскому епископу осудилъ пелагіанъ (431), къ которымъ Несторій относился терпимо. На Востокѣ не понимали этого спора, а относительно свободы воли склонялись даже скорѣе къ пелагіанству; но и на Западѣ существовало согласіе только относительно того, что всякое крещеніе совершается въ отпущеніе грѣховъ, что со времени грѣха Адама существуетъ грѣховное наслѣдіе, благодаря которому потомки Адама обречены на смерть и осужденіе, и что благодать Божія, какъ дающая силы къ достиженію добродѣтели, съ самаго начала необходима человѣку для блаженства.

О попыткѣ Юліана реабилитировать себя въ Италіи при Сикстѣ III и вернуть свою епископію (въ 439 г.) и о родственной попыткѣ тайныхъ римскихъ пелагіанъ литературными средствами («Liber Praedestinatus») дѣйствовать противъ Августина см. H. v. Schubert въ «Texte und Untersuchungen», т. 24, вып. 3, 1903, и оговорку у Loofs, указ. выше соч., стр. 774.

II. Пелагій (см. его libellus fidei ad Innocentium, его письмо къ Деметріадѣ, его комментарій къ павловымъ посланіямъ [среди сочиненій Іеронима], написанные до 410 г.; остальное потеряно или сохранено въ фрагментахъ въ отвѣтныхъ сочиненіяхъ Августина) ничего не хотѣлъ слышать о новыхъ догматахъ и о системѣ; стоическая система Юліана съ аристотелевской діалектикой и христіанской вывѣской принадлежитъ исторіи теологіи. Важно, однако, знать основныя черты пелагіанскаго ученія, такъ какъ оно въ смягченной формѣ всплывало снова нѣсколько разъ. Монашеская окраска уже у Пелагія не является въ немъ существенной, она подчинена цѣли самостоятельнаго развитія характера въ добродѣтели и античной идеѣ умѣренности. Вслѣдствіе этого Пелагія и Юліана можно разсматривать вмѣстѣ. Ихъ объединяетъ между собою смѣлая вѣра въ способность къ добру, этическій интеллектуализмъ и стремленіе къ ясности въ мышленіи о религіозно-нравственныхъ вопросахъ.

Разъ существуетъ справедливость (добродѣтель), то существуетъ Богъ. Богъ—благой

[1]) Но Пелагій едва ли находился въ это время въ Римѣ; его слѣды теряются съ 418 г. на Востокѣ.

[2]) Изъ этого видно, какъ дорожилъ Гонорій тѣмъ, чтобы удовлетворить епископовъ своей африканской провинціи!

Творецъ и справедливый Руководитель. Все, что Онъ создалъ—хорошо; слѣдовательно, хороши творенія, законъ, свободная воля! Если природа хороша, то она не можетъ быть измѣнчива; слѣдовательно, не могутъ существовать природные грѣхи, а только случайные. Человѣческая природа можетъ подвергаться лишь случайнымъ измѣненіямъ. Важнѣйшій и лучшій даръ, который получила эта природа, есть свободная воля («движеніе души безъ какого-либо внѣшняго принужденія»); она предполагаетъ собою разумъ. Воля и разумъ обусловливаютъ то, что надъ человѣкомъ не тяготѣетъ conditio necessitatis, и онъ не нуждается ни въ какой помощи. Въ томъ, что мы способны на то и другое (на добро и зло) и можемъ дѣйствовать по свободному рѣшенію, заключается величайшая первичная благодать Бога-Творца. Способность дѣлать добро дана Богомъ, воля и дѣйствіе принадлежатъ намъ. Зло является минутнымъ неправильнымъ поступкомъ, не имѣющимъ послѣдствій для природы и вытекающимъ изъ чувственности. Согласно Писанію, послѣдняя—за извѣстными границами—является зломъ, которое можетъ, однако, быть побѣждено, согласно Юліану; она сама по себѣ не зло, но лишь «in excessu». Въ противномъ случаѣ крещеніе должно было бы уничтожать вожделѣніе, и Творецъ не былъ бы благимъ, если бы вожделѣніе было зломъ. Человѣкъ способенъ оказать сопротивленіе всякому грѣху; слѣдовательно, онъ долженъ это дѣлать; существовали и совершенно безгрѣшные люди. Согласно Писанію, всякій, кто не поступаетъ наилучшимъ возможнымъ для него образомъ, идетъ въ адъ. Попытка согласовать эти ученія съ Писаніемъ и церковной традиціей представляла большія трудности. Пелагіане допускали, что одаренный свободной волей Адамъ палъ; но его грѣхъ имѣлъ своимъ слѣдствіемъ не естественную смерть, именно потому, что она естественна, а духовную. И какъ смерть не является его наслѣдіемъ, такъ и подавно грѣхъ; признаніе передачи грѣха (наслѣдственнаго грѣха) приводитъ къ нелѣпому признанію рожденія душъ и къ манихейству (злая природа), разрушаетъ представленіе о божественной справедливости, дѣлаетъ бракъ нечистымъ, а вслѣдствіе этого противозаконнымъ, и уничтожаетъ всякую возможность спасенія (такъ какъ благовѣстіе о спасеніи и законъ не могутъ оказать вліянія на природу). Грѣхъ всегда остается дѣломъ воли, и каждый карается лишь за свой грѣхъ. Всѣ люди находятся въ томъ состояніи, въ какомъ находился Адамъ до паденія («свободная воля остается и послѣ грѣха столь же полной, какъ была до грѣха»); лишь грѣховныя привычки порабощаютъ ее, и ихъ тяготѣющую силу— кто не поднимается, тому приходится это терпѣть—надо признать. Поэтому и благодать надо понимать какъ помощь. Въ зависимости отъ степени желанія примиренія пелагіане объявляли благодать либо необходимой, либо помогающей, либо излишней. Въ сущности они считали ее удобной уловкой, изобрѣтенной христіанами, такъ какъ положеніе «человѣкъ въ силу свободной воли независимъ отъ Бога» принципіально исключаетъ благодать. Кромѣ того, въ сущности существуетъ лишь одна благодать, просвѣщающій, угрожающій и обѣщающій награду законъ; но можно различать: 1) благодать при твореніи (одаренность), 2) законъ (просвѣщеніе и ученіе), 3) благодать, дарованную въ Христѣ, а именно: а) результатъ Его подвига, выражающійся для насъ въ крещеніи, какъ отпущеніе грѣховъ [1]), б) Его примѣръ. Противъ этого пелагіане не могли спорить, но они отрицали предопредѣленную благодать въ крещеніи дѣтей, не признавали крещенія въ отпущеніе

---

[1]) Пелагій въ своемъ комментаріи къ павловымъ посланіямъ такъ высказывается о вѣрѣ, оправданіи, благодати, даваемой независимо отъ заслугъ, что Loofs («R.-E.», т. 15, стр. 753) могъ сказать, что ученіе объ оправданіи одной вѣрой не имѣло до Лютера болѣе энергичнаго представителя, чѣмъ Пелагій, и вѣра является для него «fides promissorum dei». Но споръ съ Августиномъ съ самаго начала принялъ такой оборотъ, что спорный вопросъ былъ изъятъ изъ этой области. Если это было возможно, значитъ Пелагій не сознавалъ значенія своего ученія о вѣрѣ. Онъ упорно ограничивалъ его крещеніемъ (совершенно въ духѣ древней церкви); для всей дальнѣйшей жизни христіанина онъ его упразднилъ. Здѣсь вмѣшался Августинъ, и

грѣховъ и не чувствовали абсолютной необходимости въ крещеніи. Дѣти, умирающія до крещенія, получаютъ также блаженство, но не попадаютъ въ царство небесное. Утвержденіе пелагіанъ, что христіанская благодать дарується согласно заслугамъ, которыя являются дѣломъ людей,—уничтожаетъ благодать такъ же, какъ и другое утвержденіе, что она дѣйствуетъ почти такъ же, какъ законъ. Осуждая августинизмъ то какъ новшество, то какъ манихейство, то какъ внутреннее противорѣчіе, они сами создавали величайшія противорѣчія (скрываемыя діалектикой) и были новаторами, такъ какъ сохранили только одинъ полюсъ древне-церковнаго ученія—ученіе о свободѣ, и упразднили другое мистическое ученіе о спасеніи, и жертвовали религіей въ пользу морали, въ которой религія уже болѣе не нуждалась. Однако, надо имѣть въ виду, что собственная религія Пелагія было глубже той, которую онъ обнаруживалъ въ спорѣ, и что онъ былъ болѣе христіаниномъ, чѣмъ пелагіане, въ особенности, чѣмъ Юліанъ. Но это болѣе глубокое христіанское сознаніе, во всякомъ случаѣ, не всегда сопутствовало ему, какъ показываетъ письмо къ Деметріадѣ.

III. Для Августина (въ 412 г. de peccatorum meritis et remissione l. III; de spiritu et littera—въ 414 г., de perfectione iustitiae—въ 415 г., de natura et gratia—въ 417 г., de gestis Pelagii—въ 418 г., de gratia Christi et peccato originali l. II — въ 419 г., de nuptiis et concupiscentia l. II—420 г., contra duas epp. Pelagianorum—въ 421 г., contra Julianum l. VI; позднѣе еще неоконченное сочиненіе противъ Юліана. Послѣднія его сочиненія—de gratia et libero arbitrio, de corruptione et gratia [Гадруметскимъ монахамъ] и de praedestinatione sanctorum такъ же, какъ de dono perseverantiae [противъ враждебныхъ ему монаховъ въ южной Галліи]) исходной точкой была не свободная воля, а Богъ и душа, чувствующая себя виновной передъ Богомъ, но испытавшая его благодать. Желая объяснить съ этой точки зрѣнія природу, всемірную исторію и исторію отдѣльнаго человѣка, и дать раціональное толкованіе, онъ запутался во множествѣ противорѣчій и пришелъ къ выводамъ, которые легко было опровергнуть. Но существуютъ положенія, которыя, будучи разсматриваемы съ ихъ внѣшней стороны, неправильны, съ внутренней же правильны. Такъ надо судить и объ августиновомъ ученіи о благодати и грѣхѣ. Какъ выраженіе психологически-религіознаго опыта, оно правильно; но, будучи проецировано въ исторіи, оно оказывается ошибочнымъ. Къ тому же оно не согласуется само съ собою, такъ какъ исходитъ изъ двухъ различныхъ посылокъ: «Богъ въ Христѣ создалъ вѣру» и изъ другой «Богъ является единственной причиной», которыя лишь внѣшнимъ образомъ согласованы въ опредѣленіи благодати какъ gratis data. Кромѣ того, нельзя не замѣтить остатковъ манихейства; сюда присоединялась еще, затемняя дѣло, буква Писанія, обыкновенно неправильно понятая, и религіозная точка зрѣнія сопровождалась моралистической (merita), которая, въ концѣ концовъ, становится преобладающей.

Человѣчество, какъ показываетъ опытъ, является massa peccati, т.-е. чуждой Бога; но Богочеловѣкъ Христосъ—и только Онъ—своей смертью принесъ въ міръ силу, которая вновь даетъ осиротѣлому человѣчеству божественную жизнь: въ этомъ состоитъ gratia gratis data, начало, средина и конецъ нашего спасенія. Цѣлью ея является спасеніе, внутри massae perditionis, нѣкотораго числа избранныхъ. Оно спасается потому, что Богъ предопредѣлилъ его (Августинъ идетъ по нисходящей линіи), избралъ, призвалъ, оправдалъ, освятилъ и помогаетъ ему въ силу Своего вѣчнаго рѣшенія. Это происходитъ въ церкви черезъ благодать, которая является: 1) praeveniens, т.-е. освобождаетъ человѣка изъ грѣховнаго состоянія и даруетъ ему добрую волю черезъ отпущеніе грѣховъ [высокое значеніе послѣд-

---

спорный вопросъ, касающійся крещенія дѣтей, окончательно отодвинулъ на задній планъ ученіе объ оправданіи одной вѣрой. «Интересъ Писанія сосредоточивался не въ томъ пунктѣ, гдѣ его мысли ближе всего сходились съ мыслями Павла», и старикъ вмѣсто того, чтобы больше углубиться, сталъ духовно бѣднѣе.

няго!] (=vocatio; но оно и всѣ дальнѣйшіе акты благодати, за исключеніемъ послѣдняго, происходятъ и надъ тѣми, которые, въ концѣ концовъ, не спасаются, потому что не принадлежатъ къ избраннымъ); 2) cooperans—она обнаруживается въ цѣломъ рядѣ степеней, вплоть до полнаго и фактическаго возрожденія человѣка, которое позволяетъ ему, исполненному любви, пріобрѣсти заслуги. Изъ vocatio происходитъ стремленіе; развиваясь постепенно, оно вырастаетъ до довѣрія, покорности, fiducia и любви. Параллельно съ этимъ идетъ реальное (видимое) дѣйствіе благодати въ церкви, начинающееся отпущеніемъ грѣховъ, т.-е. крещеніемъ, прекращающимъ состояніе первороднаго грѣха и уничтожающимъ предыдущіе грѣхи. Оно завершается оправданіемъ, которое является не приговоромъ надъ грѣшникомъ, а завершеніемъ того процесса, въ силу котораго онъ изъ нечестиваго фактически становится праведнымъ. Это происходитъ черезъ изліяніе духа любви въ сердце вѣрующаго (и черезъ причащеніе), благодаря которому онъ соединяется съ Христомъ (съ церковью) и какъ sanctus и spiritualis пріобрѣтаетъ новое настроеніе и стремленіе («mihi adhaerere deo bonum est») и способность къ дѣланію добра («fides inferat quod lex imperat»). Оправданіе основывается на вѣрѣ и sub specie aeternitatis является законченнымъ актомъ; разсматриваемое же эмпирически—никогда не завершающимся въ этой жизни процессомъ. Въ проявленіи любви и въ уходѣ отъ міра (аскезъ) обнаруживается обладаніе вѣрой, надеждой и любовью. Это проявленіе любви заключается въ добрыхъ дѣлахъ, которыя имѣютъ цѣнность передъ Богомъ (merita), несмотря на то, что какъ порождаемыя благодатью они являются Божьимъ даромъ. Не всякому даются совершенныя дѣла (consilia evangelica); но всякій оправданный обладаетъ дѣлами вѣры, надежды и любви; 3) высшій и послѣдній даръ благодати, которая для избранныхъ является irresistibilis, есть твердость. Призванные (и освѣщенные?), не обладающіе ею, погибаютъ. Почему ее получаютъ лишь нѣкоторые, хотя она даруется не по заслугамъ, остается Божіей тайной. Несомнѣнно, однако—несмотря на предопредѣленіе и суверенитетъ благодати,—что на послѣднемъ судѣ рѣшающимъ является не «adhaerere deo», а нравственное поведеніе. Спасенъ будетъ только тотъ, кто можетъ указать заслуги (но онѣ являются Божьимъ даромъ). Въ концѣ концовъ, все-таки устраняется рѣшающее значеніе прощенія грѣховъ и вѣры. Положеніе Августина гласитъ: «Гдѣ есть любовь, тамъ есть и соотвѣтствующее степени любви блаженство».

Исходя отсюда, Августинъ развилъ свое ученіе о грѣхѣ, паденіи и первобытномъ состояніи. Грѣхъ есть privatio boni (отсутствіе бытія и добродѣтели), обращеніе человѣка къ самому себѣ (гордость) и вожделѣніе (чувственность): «Несчастная необходимость не-быть въ состояніи не грѣшить», хотя существуетъ формальная свобода—господство дьявола (поэтому необходимо извнѣ приходящее спасеніе). Августинъ хочетъ сохранить, какъ главное понятіе грѣха, «amor sui», но фактически онъ подчиняетъ его вожделѣнію (противоположеніе «amor infusus»). Оно проявляется прежде всего въ половой страсти. Ея самопроизвольное (независимое отъ воли) зарожденіе доказываетъ испорченность природы (natura vitiata). Благодаря ей грѣхъ распространяется: совершаемый въ похоти актъ рожденія доказываетъ, что человѣчество превратилось въ massa peccati. Такъ какъ Августинъ останавливается передъ традиціоннымъ ученіемъ о душѣ, то—вопреки предыдущему—тѣло становится носителемъ грѣха, заражающимъ душу. Tradux peccati, какъ первородный грѣхъ, проникаетъ все человѣчество. Этотъ наслѣдственный грѣхъ есть одновременно грѣхъ, наказаніе за грѣхъ и вина; онъ разрушаетъ истинную жизнь и обрекаетъ человѣка на «невозможность не умереть» (также и некрещенныхъ дѣтей—однако, здѣсь «самое мягкое наказаніе»), оскверивъ всѣ его дѣла («splendida vitia»; этотъ терминъ встрѣчается у Августина не буквально, но по смыслу). Это доказываетъ Писаніе, практика церкви (крещеніе дѣтей) и совѣсть грѣшника. Этотъ наслѣдственный грѣхъ господствуетъ со времени Адама, какъ «natura vitiata». Его поведеніе было ужасно, это

была совокупность всѣхъ самыхъ тяжелыхъ грѣховъ (гордости и вожделѣнія); оно было тѣмъ ужаснѣе, что Адамъ не только былъ сотворенъ безгрѣшнымъ, но и имѣлъ помощницей божественную благодать (такъ какъ безъ нея не существуетъ самопроизвольной добродѣтели). Онъ утратилъ эту благодать, и эта утрата была такъ велика, что «въ немъ» исказилась вся человѣческая природа (не только потому, что все человѣчество было тѣмъ Адамомъ, но также потому, что отъ него распространялась зараза скверны), и даже крещеніе не можетъ уничтожить первороднаго грѣха (половой похоти), но только освобождаетъ человѣка изъ этого состоянія. Представленіе Августина о первобытномъ состояніи (возможность не грѣшить и помощь) находится въ самомъ явномъ противорѣчіи съ его ученіемъ о благодати, такъ какъ благодать, какъ помощь въ первобытномъ состояніи, совершенно не похожа на благодать спасенія, такъ какъ она оставляетъ волю свободной и создаетъ не что-либо реальное, а лишь условія для свободнаго рѣшенія въ пользу добра, и, слѣдовательно, не является irresistibilis. Эта «помощь» носитъ въ сущности пелагіанскій характеръ (ученіе о первобытномъ состояніи и о мѣрилѣ для послѣдняго суда не можетъ быть согласовано съ ученіемъ о благодати), и natura vitiata (проявляющаяся въ половой похоти) не оставляетъ мѣста для освященнаго брака и создаетъ почти манихейское настроеніе. Однако, всѣ глубокія противорѣчія не могутъ омрачить величія сознанія, что воля и дѣйствія истекаютъ отъ Бога; что мы не имѣемъ ничего, чего мы не получили бы отъ Него, и что преданность Богу является благомъ и въ частности благомъ для насъ.

§ 54. Августиновское толкованіе символа.—Новое религіозное ученіе.

Чтобы понять, какъ преобразовалъ Августинъ традиціонное религіозное ученіе (догму), и какія его идеи перешли въ собственность церкви, надо изучить его толкованія символа, въ особенности его Enchiridion [1]). Прежде всего обнаруживаются здѣсь обще-католическія черты его ученія. На древнемъ символѣ обосновывается ученіе о тріединствѣ и о двухъ естествахъ; значеніе католической церкви строго соблюдается. Крещеніе, какъ важнѣйшее таинство, выдвигается на первый планъ и выводится изъ смерти Христа, которая разрушила господство дьявола, воздавъ ему по заслугамъ. Вѣра часто представляется какъ нѣчто, имѣющее временное значеніе; вѣчная жизнь даруется только заслужившимъ ее, заслуги же состоятъ въ дѣлахъ любви и на высшей ступени въ аскезѣ. Но послѣдній не обязателенъ для всѣхъ; надо отличать требуемое (mandata) и рекомендуемое (consilia). Много говорится о милостынѣ; она представляетъ собою искупленіе. Въ церкви возможно отпущеніе всѣхъ грѣховъ подъ условіемъ соотвѣтствующаго удовлетворенія (satisfactio congrua). Существуетъ цѣлая скáла грѣховъ отъ преступленій до самыхъ легкихъ повседневныхъ грѣховъ; существуетъ также скáла злыхъ и добрыхъ людей; даже самые лучшіе изъ нихъ (sancti perfecti) не свободны отъ мелкихъ грѣховъ. Существуетъ много степеней блаженства (соотвѣтственно заслугамъ). Умершимъ добрымъ, но не совершеннымъ душамъ, полезны евхаристическія жертвы, милостыня и молитвы; онѣ находятся въ очищающемъ ихъ огнѣ. Многіе изъ народныхъ суевѣрныхъ воззрѣній даже усилены Августиномъ, такъ представленіе о чистилищѣ, временномъ облегченіи кары осужденныхъ, объ ангелахъ, помогающихъ земной церкви, о пополненіи спасенными людьми небесной церкви, уменьшившейся благодаря поведенію ангеловъ, о дѣвственности Маріи при рожденіи и ея исключительной чистотѣ и чудесномъ зачатіи, незамѣтно зарождающееся вычисленіе цѣнности

[1]) О его главномъ систематическомъ сочиненіи de trinitate, см. выше, стр. 341; на этомъ сочиненіи, главнымъ образомъ, основывается вліяніе Августина въ средніе вѣка, какъ религіознаго философа, и благодаря ему онъ выдержалъ конкуренцію Аристотеля.

крестной смерти Христа, наконецъ—постоянно обнаруживающее пониманіе спасенія, какъ visio et fruitio dei, и пріурочиваніе духовныхъ силъ къ чудеснымъ образомъ дѣйствующимъ таинствамъ.

Но, съ другой стороны, религіозное ученіе въ Enchiridion ново. Къ древнему символу здѣсь присоединяется матеріалъ, который связанъ съ нимъ лишь внѣшнимъ образомъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, видоизмѣняетъ первоначальные его элементы. Во всѣхъ трехъ частяхъ главнымъ содержаніемъ является разсужденіе о грѣхѣ, прощеніи грѣховъ и совершенствованіи въ любви (§§ 10 сл., 25 сл., 41 сл., 64—83). Все это изображается какъ внутренній процессъ, и разсмотрѣнный вкратцѣ древній догматическій матеріалъ представляется имѣющимъ, сравнительно съ нимъ, второстепенное значеніе. Поэтому третья глава наиболѣе подробна. Новизна обнаруживается даже при самомъ общемъ обзорѣ: все зависитъ отъ вѣры, надежды и любви, до такой степени углубляется религія (3—8). Въ I главѣ не дается никакой космологіи, физика даже прямо исключается изъ содержанія догматики (9, 16 сл.). Поэтому нѣтъ и ученія о Логосѣ. Троичность, имѣющее въ преданіи значеніе догмата, сводится къ единству: это—Творецъ. Въ сущности это одно лицо (лица лишь моменты въ Божествѣ и не имѣютъ болѣе космологическаго значенія). Все въ религіи сводится къ Богу, какъ къ единственному источнику добра, и къ грѣху; послѣдній отличается отъ заблужденія. Такимъ образомъ, происходитъ разрывъ съ прежнымъ интеллектуализмомъ. Вмѣстѣ съ грѣхомъ всегда мыслится gratia gratis data, предопредѣляющая благодать, которая лишь освобождаетъ скованную волю. Первая глава оканчивается указаніемъ misericordia praeveniens и subsequens. Она гласила бы совершенно иначе, если бы Августинъ могъ ее свободно развить!—Во 2-ой главѣ совершенно кратко затронуто настоящее содержаніе символа (второе пришествіе Христа безъ хиліазма). Вмѣсто этого на первый планъ выдвинуто слѣдующее: единство личности Христа, какъ человѣка, съ душой Котораго соединилось Слово; предопредѣляющая благодать, слившая этого человѣка въ одну личность съ Богомъ-Логосомъ, хотя онъ не обладалъ никакими заслугами; тѣсная связь смерти Христа съ освобожденіемъ отъ дьявола, примиреніемъ и крещеніемъ съ одной стороны, съ другой—разсмотрѣніе явленія и исторіи Христа, какъ величія и смиренія и какъ примѣра христіанской жизни. Основой остается древне-христіанское пониманіе ученія, но оно одухотворено, дополнено и подчинено обращающейся къ чувству христологіей.—Въ 3-ьей главѣ главнымъ и новымъ элементомъ является свобода и увѣренность, съ которой онъ учитъ о постоянномъ прощеніи грѣховъ въ церкви. Возрастающая распущенность массъ вызвала къ жизни неиссякаемое таинство покаянія; но у Августина новыя идеи обусловливались болѣе глубокимъ сознаніемъ грѣха и тѣмъ, что онъ цѣликомъ отдался вѣрѣ въ божественную благодать, о которой училъ Павелъ. Правда, вопросъ о личной увѣренности въ спасеніи не коснулся еще его души—онъ стоитъ между старой церковью и Лютеромъ; основнымъ вопросомъ былъ для него вопросъ: «Какъ я освобожусь отъ моихъ грѣховъ и исполнюсь божественной силы?» Примыкая къ общераспространенному католическому воззрѣнію, онъ принималъ въ соображеніе добрыя дѣла; но онъ видѣлъ въ нихъ результатъ благодати и воли, подчиненной благодати; онъ предостерегалъ при этомъ отъ всякихъ внѣшнихъ дѣлъ. Культъ и даже милостыню онъ отодвигаетъ на задній планъ; онъ знаетъ, что важно внутреннее перерожденіе, чистое сердце и обновленный духъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ былъ убѣжденъ, что и послѣ крещенія кающемуся всегда открытъ путь къ прощенію грѣховъ, и тотъ, кто не вѣритъ этому, грѣшитъ противъ святого Духа. Это совершенно новое пониманіе евангельскаго изреченія. Очень подробно объясняется конецъ символа (воскресеніе плоти). Но главнымъ здѣсь является, послѣ краткаго изложенія настоящей темы, новое ученіе о предопредѣленіи какъ главная сущность его богословія, затѣмъ, тоже новый, въ качествѣ ученія, взглядъ (онъ

замѣняетъ ученіе Оригена о возстановленіи) объ очищеніи душъ въ загробномъ мірѣ, которому могутъ способствовать молитвы и жертвы живыхъ.

Благочестіе: вѣра и любовь вмѣсто страха и надежды; религіозное ученіе: нѣчто высшее, чѣмъ все то, что называется ученіемъ, новая жизнь въ любви; ученіе о писаніи: сущность (Евангеліе, вѣра, любовь, надежда—Богъ); Троица: единый живой Богъ; христологія: единый посредникъ, человѣкъ Іисусъ, съ душой Котораго соединился Богъ-Логосъ, безъ заслуги съ Его стороны; спасеніе: смерть для блага враговъ и смиреніе въ величіи; благодать: творческая вѣчная сила любви; таинства: слово наряду съ символическимъ актомъ; блаженство: beata necessitas добра; добро: зависимость отъ Бога; исторія: Богъ дѣлаетъ все по своей волѣ. Стоитъ сравнить съ этимъ греческую догматику—можно сдѣлать это по сочиненіямъ самого Августина, такъ какъ наряду съ новыми точками зрѣнія, вытекающими изъ его религіознаго чувства, онъ сохранилъ всѣ ея черты! Но именно, благодаря этому, древняя догма стала еще мертвѣе, такъ какъ она была отодвинута на задній планъ (не уничтожена) и превратилась въ церковный правопорядокъ. Новыя ученія оставались въ текучемъ состояніи, не пріобрѣли формы и значенія догматовъ. Благодаря Августину, церковное ученіе по объему и значенію стало менѣе установившимся, ничего не потерявъ въ достоинствѣ и авторитетѣ. Было, однако, не ясно, что собственно принадлежитъ къ церковному ученію, такъ какъ не было точной формулировки новыхъ элементовъ. Что въ августинизмѣ (антипелагіанствѣ) было догматомъ, что богословіемъ? Около старой догмы, сохранявшей при всей своей окаменѣлости свое прежнее значеніе, образовался большой, неопредѣленный кругъ ученій, въ которыхъ жили важнѣйшія идеи вѣры, и котораго, однако, никто не могъ обозрѣть и ограничить. Таково состояніе догмы въ средніе вѣка. Наряду съ омертвѣніемъ начинается уже и процессъ внутренняго разложенія.

ГЛАВА V.

Исторія догмы на Западѣ до начала средневѣковья (430—604).

W. Möller, «Semipelagianismus» («R.-E.», 2-е изд.). — J. Wiggers, см. § 53 и «Zh Th.», 1854 и сл.—Hoch, «Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade», 1895.—Koch, «Der heilige Faustus von Riez», 1895.—F. Arnold, «Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit», 1894.—G. Lau, «Gregor der Grosse», 1845.— Wolfsgruber, «Gregor der Grosse», 1890.—P. Böhringer, «Biographien Leo's I. und Gregor's I.», 1879.

Западная римская имперія пала. Католическая церковь стала наслѣдницей имперіи, римскій епископъ—наслѣдникомъ императора (Левъ I и его преемники въ V вѣкѣ). Но, едва достигши данной высоты, папство испытало при Юстиніанѣ тяжелое паденіе, изъ котораго его вывелъ лишь Григорій I. Въ V и VI вѣкахъ римская церковь не была еще въ состояніи воспитывать варварскіе народы; они были аріанами, а Римъ не былъ свободенъ, съ VI вѣка онъ былъ подчиненъ Востоку. Лишь франки были католиками, но они были еще независимы отъ Рима. И, однако, именно въ этотъ періодъ были осуществлены притязанія римскаго епископа на то, чтобы все, относящееся къ Петру (въ особенности Матѳ. XVI, 17 сл.), относилось и къ нему. Догматическія мѣропріятія ограничиваются принятіемъ и смягченіемъ августинизма въ смыслѣ постепеннаго согласованія его съ общепринятыми католическими взглядами. Что касается римскаго символа, то онъ получилъ въ это время въ Галліи свою настоящую форму, въ которой особенно важно новое выраженіе «Communio sanctorum» (первоначальный смыслъ его на Западѣ не ясенъ; можетъ-быть, оно было направлено противъ Вигиланція въ защиту почитанія святыхъ, см. Фавста изъ Рейи).

§ 55. Борьба полу-пелагіанства и августинизма.

Благодарность и уваженіе къ Августину, отрицаніе пелагіанства и признаніе общей послѣ Адама и наслѣдственной грѣховности такъ же, какъ и необходимости благодати (крещеніе дѣтей въ отпущеніе грѣховъ и какъ «купель возрожденія»; дѣйствующая невидимымъ образомъ благодать, необходимая на всякой ступени) не означали еще признанія абсолютной невозможности спасенія для человѣка въ естественномъ состояніи, признанія предопредѣленія и gratiae irresistibilis. Праведность, выражающаяся въ дѣлахъ, которой самъ Августинъ оставилъ нѣкоторое мѣсто, и вѣрный инстинктъ самосохраненія со стороны церкви дѣйствовали противъ этихъ ученій. Уже при жизни Августина они вызвали смуты и сомнѣнія среди гадруметскихъ монаховъ (Августинъ, «de gratia et de libero arbitrio» и «de corruptione et gratia»). Спустя одинъ или два года (428—429) его преданные друзья сообщили ему, что въ южной Галліи (монахи въ Массиліи и въ другихъ мѣстахъ) поднимается протестъ противъ его ученія о предопредѣленіи и полномъ безсиліи воли, потому что оно подрываетъ успѣхъ христіанской проповѣди. Августинъ своими сочиненіями «de praedest. sanct.» и «de dono perseverantiae» оказалъ поддержку своимъ друзьямъ, но еще больше возбудилъ враговъ. «Servi dei» въ южной Галліи смѣлѣе выступили послѣ смерти Августина, но все же не вполнѣ открыто, такъ какъ Августинъ пользовался большимъ авторитетомъ. Коммониторіумъ Винценція (434), формулирующій строго церковную традиціонную точку зрѣнія (см. выше), лишь косвенно обращается противъ новизны августиновскаго ученія; Іоаннъ Кассіанъ, чиноначальникъ южно-галльскихъ монаховъ, далъ въ своихъ «collationes» выраженіе полу-пелагіанству, т.-е. общепринятому католическому ученію, несмотря на то, что онъ многое заимствовалъ у Августина [1]). Основныя черты полу-пелагіанства [2]) заключаются въ признаніи дѣйствительной универсальности благодати, вмѣняемости (отвѣтственности) человѣка—въ этомъ онъ согласенъ съ Евангеліемъ—и значеніи добрыхъ дѣлъ. Соотвѣтственно этому предопредѣляющая благодать признается лишь какъ дѣйствующая внѣшнимъ образомъ: Богъ создаетъ условія и возможность для нашего спасенія; внутренняя (освящающая) благодать соперничаетъ со свободной волей (слѣдовательно «Sola», gratia не признается), которая является, такимъ образомъ, координированнымъ факторомъ (эта внутренняя благодать менѣе подчеркивается, чѣмъ внѣшняя). Поэтому можетъ преобладать то та, то другая (примѣры изъ Библіи: Закхей, Павелъ), и gratia irresistibilis исключается такъ же, какъ и независимое отъ божественнаго предвидѣнія (свободныхъ поступковъ) предопредѣленіе. Послѣднее представленіе вызываетъ «ingens sacrilegium» (именно фатализмъ), хотя и надо признать, что Божіе пути неисповѣдимы (подобнымъ же образомъ высказывается Иларій изъ Арля и рѣзче, хотя въ то же время уклончивѣе, неизвѣстный авторъ сочиненія «Praedestinatus», на происхожденіе котораго пролилъ свѣтъ H. v. Schubert, «Texte und Untersuchungen», т. 24, вып. 3). Полу-пелагіанскія представленія почти совпадаютъ съ іеронимовскими какъ ученіе для всѣхъ; они не представляютъ той опасности, какую представляютъ августиновскія, но какъ выраженіе христіанскаго самосознанія они ошибочны. Защитники Августина, Просперъ и неизвѣстный авторъ сочиненія «libri II de vocatione gentium» (смягченный августинизмъ), не привели дѣла къ окончательному результату, хотя папа Целестинъ назвалъ ихъ противниковъ дерзкими

---

[1]) Точка зрѣнія Іеронима, поскольку онъ имѣлъ таковую въ подобныхъ вопросахъ, согласовалась съ точкой зрѣнія Кассіана.

[2]) Можно быть склоннымъ (Loofs, «Leitfaden», 3-е изд., стр. 241) говорить скорѣе о полуавгустинизмѣ; но такъ какъ августиновское ученіе о благодати не допускаетъ смягченій, то поступаютъ правильно, избѣгая слова полу-августинизмъ, хотя терминъ полу-пелагіанство вводитъ въ заблужденіе.

людьми. Въ послѣднія десятилѣтія V вѣка полу-пелагіанство нашло себѣ отличнаго представителя въ лицѣ наиболѣе выдающагося учителя южной Галліи, Фавста изъ Реїи—кроткаго и мягкаго аббата, который одинаково возставалъ какъ противъ Пелагія «pestifer», такъ и противъ опасныхъ заблужденій ученія о предопредѣленіи (въ соч. «de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio»). Онъ заставилъ пресвитера Луцида, строго придерживавшагося августинизма, сложить съ себя санъ послѣ того, какъ на Арльскомъ соборѣ (475) ученіе о предопредѣленіи было осуждено (ученіе о первородномъ грѣхѣ уцѣлѣло). Фавстъ въ своемъ ученіи еще болѣе «монахъ», чѣмъ Кассіанъ, и менѣе зависитъ отъ Августина. Онъ уже цѣликомъ изложилъ ученіе о meritum de congruo et condigno. Въ вѣрѣ, какъ знаніи, и въ стремленіи воли къ самосовершенствованію, заключается, обусловленная первичной благодатью, заслуга; ей сообщается спасающая благодать, и ея совмѣстная съ волей дѣятельность создаетъ истинныя заслуги.

Какъ нѣкогда пелагіанство и несторіанство, имѣвшія между собою внутреннюю связь, подверглись общей участи, такъ и полу-пелагіанство въ VI вѣкѣ было вовлечено въ христологическіе споры, въ которыхъ оно нашло преждевременный конецъ. Учившіе въ духѣ теопасхитства скиѳскіе монахи въ Константинополѣ (см. выше, стр. 353), особенно подчеркивавшіе въ христологіи божественный факторъ, ставши на почву августинизма, обвинили западныхъ теологовъ (Фавста) въ непризнаніи истинной христологіи и отрицаніи благодати. Папа далъ уклончивый отвѣтъ, но зато монахи нашли союзниковъ въ лицѣ епископовъ, изгнанныхъ изъ сѣверной Африки въ Сардинію. Фульгенцій изъ Руспе написалъ около 520 года нѣсколько значительныхъ сочиненій противъ авторитетности Фавста, въ которыхъ находитъ себѣ выраженіе чистый августинизмъ (исключительное значеніе благодати, praedestinatio ad poenam). Эти сочиненія и чтеніе проповѣдей Августина оказывали свое вліяніе и въ южной Галліи. Въ это время представляли себѣ лишь такую дилемму: Августинъ либо еретикъ, либо святой учитель. Крупный галльскій проповѣдникъ, цѣликомъ воспитавшійся на Августинѣ, Цезарій Арльскій (ум. въ 542 г.) заставилъ замолкнуть раздавшіяся на Валенсскомъ соборѣ возраженія со стороны южной Галліи; папа поддержалъ его, и на соборѣ въ Оранжѣ (529) онъ доставилъ побѣду тѣмъ 25 «пунктамъ», которые папа выдѣлилъ изъ сочиненій Августина и Проспера и прислалъ въ южную Галлію какъ ученіе древнихъ отцовъ. Очень немногіе въ южной Галліи поддерживали Цезарія (Авитъ Віеннскій, ум. въ 523 г.); но большинство епископовъ не было уже въ состояніи слѣдить за споромъ. Одобреніе со стороны папы Вонифатія II увеличило авторитетъ постановленій собора въ Оранжѣ, съ которыми сильно считался и Тридентскій соборъ. Выставленные тамъ пункты согласуются съ ученіемъ Августина, но предопредѣленіе отсутствуетъ (предопредѣленіе къ грѣху отвергается и предается анаѳемѣ), и не отведено достаточно мѣста внутреннему процессу, совершаемому благодатью, который у Августина больше всего подчеркивался. Несомнѣнно было принято ученіе о gratia praeveniens, потому что монашеское представленіе о нечистотѣ брака способствовало возникновенію самаго крайняго пониманія первороднаго грѣха, слѣдовательно, и возникновенію ученія о благодати. Во всемъ остальномъ это ученіе является августинизмомъ безъ Августина, или, во всякомъ случаѣ, легко могло быть понято въ такомъ смыслѣ, т.-е. обычные католическіе взгляды объ извнѣ дѣйствующей благодати и о дѣлахъ могли и должны были утвердиться наряду съ нимъ.

§ 56. Григорій Великій (590—604).

Римъ способствовалъ, въ концѣ концовъ, побѣдѣ августиновскихъ формулъ, хотя его епископы въ VI вѣкѣ сильно удалялись отъ нихъ—въ теоріи сохраняли значеніе Августина, на практикѣ примѣнялись къ ближайшимъ потребностямъ. Папа, имѣвшій огром-

ное вліяніе благодаря своей личности (умный, энергичный монахъ, искусный политикъ и увлекающій, импонирующій пастырь душъ), обширной перепискѣ, сочиненіямъ (regula pastoralis, діалоги, expos. in Job seu Moralia, Homil. in Ezech.) и реформамъ въ литургіи— Григорій I, вновь выдвинулъ подъ внѣшней формой августиновскихъ словъ вульгарно-католическій типъ, подкрѣпивъ его элементами суевѣрія, и старое западное пониманіе религіи какъ правопорядка. Чудо стало отличительнымъ признакомъ религіи. Послѣдняя находила себѣ выраженіе въ ангелахъ, діаволахъ, таинствахъ, жертвахъ, покаяніи, наказаніяхъ за грѣхи, въ страхѣ и надеждѣ, а не въ полномъ довѣріи къ Богу, въ Христѣ и любви. Если самъ Григорій и вращался въ кругу августиновскихъ идей, до нѣкоторой степени понимая ихъ и чувствуя ихъ душою, и проявлялъ по своему справедливость, мягкость и свободу, то пестрая смѣсь его теологіи доказываетъ, что даже лучшія личности въ то время не могли избѣжать религіознаго варварства, среди котораго гибла античность. Григорія впослѣдствіи больше читали и цѣнили, чѣмъ Августина. Въ продолженіе почти полу-тысячелѣтія онъ не имѣлъ себѣ соперниковъ, занималъ господствующее положеніе въ исторіи догмы на Западѣ и занимаетъ такое господствующее положеніе въ католицизмѣ въ сущности до сихъ поръ. Правда, онъ не создалъ ничего новаго, но, подчеркивая различныя ученія и церковные обычаи и введя въ теологію низшую религію, онъ создалъ общераспространенный типъ романскаго католицизма. Надо назвать здѣсь, главнымъ образомъ, слѣдующее: 1) Онъ воспроизводитъ наиболѣе цѣнныя идеи Августина о внутреннемъ дѣйствіи и усвоеніи благодати, частью даже самостоятельно, приписывая также важное значеніе слову (verbum fidei), но всему ходу августиновскаго ordo salutis онъ придаетъ полу-пелагіанскую окраску, понимая свободную волю какъ координированный благодати факторъ («nosmet ipsos liberare dicimur, quia liberanti nos domino consentimus»); 2) онъ, можетъ-быть, живѣе, чѣмъ Августинъ, ощущалъ значеніе смерти Христа, но въ различныхъ точкахъ зрѣнія, съ которыхъ онъ ее разсматривалъ, преобладаютъ апокрифы: смертью Христа былъ побѣжденъ діаволъ, будучи наказанъ; въ причащеніи дѣйствительно повторяется жертва Христа [1] (въ этомъ пунктѣ ученіе Григорія имѣло особенно большое вліяніе), и, такимъ образомъ, мѣсто исторической жертвы заступаетъ символическая, которая всегда можетъ быть совершена при посредствѣ священника; но и въ другихъ отношеніяхъ историческій Христосъ оттѣсняется на задній планъ, поскольку результатъ исторической жертвы соединяется съ заступничествомъ въ каждомъ единичномъ случаѣ возсѣдающаго на небѣ Христа, послѣднее же ad hoc должно быть испрошено; 3) съ этимъ воззрѣніемъ о ходатайствѣ Христа Григорій связалъ не установившіяся еще представленія о ходатайствѣ святыхъ и услугахъ ангеловъ и возвелъ ихъ въ «теологію». Связывая заслуги Христа и святыхъ, классифицируя архангеловъ, ангеловъ и ангеловъ-хранителей и предписывая ихъ почитаніе, закрѣпляя вредную практику «ученіемъ», онъ легитимировалъ языческое суевѣріе, нуждавшееся въ полубогахъ и божеской іерархіи и прибѣгавшее къ святымъ мощамъ мучениковъ; 4) будучи іерархомъ болѣе на практикѣ, чѣмъ въ ученіи, онъ, однако, строго проводилъ отожествленіе церкви съ «градомъ Божіимъ», такъ какъ онъ жилъ въ такое время, когда кромѣ церкви не существовало ничего цѣннаго. Онъ прославлялъ ее какъ общину святыхъ; однако, на самомъ дѣлѣ она была для него воспитательнымъ, защищающимъ отъ зла, учрежденіемъ, созданнымъ благодатью. О болѣе высокомъ идеалѣ люди не смѣли въ то время мечтать. Римскій епископъ представлялся ему господиномъ лишь грѣшныхъ епископовъ (міряне уже вообще не играютъ болѣе никакой роли), но грѣшниками они были всѣ; 5) Григорій способенъ еще понимать, что такое внутренніе дары благодати и добродѣтели, но, съ другой стороны, искорененное римское язычество съ такой полнотой передало и ему свой

[1] In ev. hom. 37, 7.

инвентарь и свое религіозное сознаніе, что всякій религіозный долгъ и добродѣтель онъ заключаетъ въ неподвижныя твердо-установленныя формы обрядовъ, изъ которыхъ многіе представляютъ собою усвоенные древне-римскіе обычаи; правда, и здѣсь онъ не создаетъ ничего новаго, а лишь возводитъ римскую «religio», вмѣстѣ съ остатками мистерій, которые уже давно получили право гражданства въ церкви, въ степень первоклассныхъ спасительныхъ церковныхъ установленій; Григорій понималъ истинное смиреніе, но онъ же усилилъ то направленіе, которое вело эту добродѣтель къ монашеской «humilitas», къ самоотреченію и къ духовному самообману; вмѣстѣ съ простымъ чувствомъ правды погасло и чувство правдивости—настала ночь; и внутренній міръ, на минуту озаренный Августиномъ, снова погрузился въ тьму; 7) наиболѣе печальныя послѣдствія имѣло ученіе Григорія о покаяніи, въ немъ заключалась вся его теологія, ее всю можно построить, исходя отсюда. Непостижимый Богъ является мздовоздателемъ и не оставляетъ безнаказаннымъ ни одного грѣха; въ крещеніи Онъ отпускаетъ первородный грѣхъ, но послѣ этого надо путемъ покаянія и добрыхъ дѣлъ, опираясь на помогающую руку благодати, достигать блаженства; изъ трехъ актовъ покаянія (conversio mentis, confessio oris, vindicta peccati) главнымъ является выполненіе эпитиміи. Въ ученіи Григорія совершается впервые тотъ роковой переворотъ, который превращаетъ «satisfactiones», считавшіяся первоначально признакомъ истиннаго покаянія, въ родъ удовлетворяющаго правосудіе наказанія за грѣхи, которому человѣкъ добровольно подвергается, чтобы избѣжать вѣчной кары. Заслуга Христа и власть церкви, повидимому, въ томъ и заключаются, чтобы превращать эту вѣчную кару во временную; временная же кара, въ свою очередь, сокращается, смягчается или упраздняется благодаря ходатайству Христа и святыхъ, благодаря заупокойнымъ обѣднямъ, мощамъ, амулетамъ и т. п. Здѣсь обнаружилось то, что всегда проявляется въ исторіи религіи: когда религія ставитъ своей цѣлью нравственность, она становится безнравственной. Первая посылка содержитъ страшную идею возмездія; во второй посылкѣ царятъ, отбросивъ даже христіанскую вывѣску, всевозможныя спасительныя средства, въ заключеніи господствуетъ казуистика и страхъ. Давно уже для всѣхъ этихъ представленій не хватало земного міра и времени, но еще не рѣшались перенести ихъ въ область вѣчности—иначе кого можно было бы считать святымъ? Григорій впервые окончательно внесъ представленіе чистилища въ теологію и этимъ завоевалъ для церкви необозримую область, отодвинулъ адъ и, такимъ образомъ, далъ сомнѣвающимся новое утѣшеніе, но не покой. Въ церкви снова воцарились лишь надежда и страхъ!—Этотъ великій папа не внесъ ничего новаго, но если искать въ исторіи классическаго примѣра для доказательства ея тихаго преобразовательнаго движенія, пока не выступитъ личность, которая суммируетъ безчисленныя мелкія измѣненія,—то надо указать на Григорія.

ГЛАВА VI.

Исторія догмы въ эпоху Каролингскаго ренессанса.

J. Bach, «Dogmengeschichte des Mittelalters», 2 т., 1873 и сл. · H. Reuter, «Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter», 2 т., 1875 и сл. — A. Hauck, «Kirchengeschichte Deutschlands», 4 т., 1887 и сл. — J. Schwane, «Dogmengeschichte des mittleren Zeitalters», 1882.—C. J. Hefele, «Konziliengeschichte», III и IV т., 2-е изд.—J. A. Specht, «Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts», 1885.—E. Hatch, «Grundlegung der Kirchenverfassung West europas im frühen Mittelalter», перев. A. Harnack, 1888.—K. Werner, «Alcuin und sein Jahrhundert», 1876.

Переходъ Хлодвига въ христіанство и миссіонерскія предпріятія Григорія среди англо-саксовъ кладутъ начало исторіи римско-католической церкви у германцевъ. Въ

VII и VIII вѣкахъ исчезаетъ аріанство; въ VIII вѣкѣ Римъ принужденъ перенести центръ тяжести своей политики на романо-германскія государства. Новообращенныя Англія и Германія сейчасъ же вошли въ составъ римской церкви: Пипинъ и Карлъ Великій пошли навстрѣчу папамъ. Въ первое время новое міровое государство франковъ выиграло отъ этого больше, чѣмъ папа; но скоро обнаружилось, что послѣдній получилъ благодаря этому союзу огромное преимущество не потому, чтобы идея христіанскаго императора имѣла сама по себѣ меньшее значеніе, чѣмъ идея преемника Петра, но потому, что первая нуждалась, какъ въ базѣ, въ существованіи реальнаго мірового государства, которое могло быть создано лишь на короткое время.

Духовная жизнь и теологія до времени Карла Великаго не обнаруживаютъ прогресса; эпоха Каролинговъ является великой и во многихъ отношеніяхъ не удавшейся попыткой возрожденія античности, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и теологіи отцовъ церкви. Все, что сохранилось отъ богословія приблизительно до 800 года, представляетъ собою компендіумъ и эксцерптъ (Исидоръ Севилльскій, Беда, позднѣе Рабанъ), до извѣстной степени institutio, какъ и вся религія. Благодаря Бедѣ и Алкуину вновь пробуждается Августинъ. Было уже большимъ шагомъ впередъ, что его снова начали правильно понимать—можетъ-быть, лучше, чѣмъ понималъ его Григорій (Алкуинъ, Агобардъ и др.); но самостоятельнымъ мыслителемъ можно считать лишь Скота Эригену (монографія T. Christlieb'a, 1860; G. Buchwald, «Der Logosbegriff des Sc. E.», 1884), мистическій пантеизмъ («de divisione naturae») котораго, развившійся на Ареопагитѣ и Августинѣ, не имѣлъ, однако, никакого вліянія. Стремленіе къ просвѣщенію въ IX вѣкѣ было очень значительно (см. сохранившіяся рукописи). Исходя изъ Англіи (Θеодоръ изъ Тарса, Беда, Алкуинъ), оно охватило континентъ и получило поддержку въ никогда не угасавшей въ Италіи образованности (сравнительно крупнымъ богословомъ послѣ Алкуина является Валафридъ Страбонъ, см. его «Liber de exordiis et incrementis» въ «Observ. eccles. rerum», A. Knöpfler, 1899, но, главнымъ образомъ, его «Glossae»). Но въ великихъ смутахъ, начиная съ послѣдней четверти IX вѣка, все казалось снова погибшимъ. Догматическіе споры этого времени вытекаютъ частью изъ заминавшихся до сихъ поръ и теперь снова послѣдовательно проводимыхъ выводовъ августинизма, частью изъ отношеній къ Востоку. Особеннаго вниманія заслуживаетъ дальнѣйшее развитіе практики и теоріи литургіи и покаянія.

§ 57. Адоптіанскій споръ.

A. Hauck, указ. выше соч. II.—P. Gams, «Kirchengeschichte Spaniens», II.

На Западѣ (въ Римѣ) послѣ тяжелой борьбы побѣдила христологія пятаго собора, и, несмотря на шестой соборъ, мистическій скрытый монофизитскій взглядъ вытѣснилъ строго халкедонскій, такъ какъ ему благопріятствовали суевѣрныя представленія Запада. На Испанію этотъ ходъ развитія оказалъ меньшее вліяніе. Въ мозарабской литургіи заключалась августиновская формула о страданіи filii adoptivi. Элипандъ, властолюбивый, исполненный національной гордости епископъ Толедо, возстановилъ въ 780 году древнее ученіе, что Христосъ по своей человѣческой природѣ является filius dei adoptivus, и спасенные становятся въ полномъ смыслѣ братьями человѣка Іисуса (онъ возвращался, слѣдовательно, къ болѣе древнему ученію, чѣмъ постановленіе пятаго собора). Вѣроятно, онъ искалъ формулы отличной, отъ римской, какъ выраженія ортодоксіи, сохраняющейся только въ Испаніи. За нее выступилъ съ внутренней убѣжденностью и высокой оцѣнкой человѣческой личности Іисуса Феликсъ, епископъ Ургельскій, занимавшій каѳедру въ имперіи Карла (знакомство съ антіохійскими сочиненіями—вѣроятно). Послѣ того, какъ въ Испаніи Беатъ и Этерій напали на противное ученіе, въ споръ вмѣшались франкскіе теологи, прежде всего Алкуинъ. Монофизиты и несторіане снова стояли другъ передъ другомъ,

лишь въ новыхъ нарядахъ; для Карла это было удобнымъ поводомъ выступить защитникомъ ортодоксіи и господиномъ церкви. Адоптіанизмъ былъ осужденъ на соборахъ въ Регенсбургѣ въ 792 г., во Франкфуртѣ въ 794 г., въ Аахенѣ въ 799 г., но также и въ Римѣ; отъ Феликса нѣсколько разъ было вынуждено отреченіе, франкская Испанія возвращена къ единству мистической вѣры путемъ теологіи и мягкаго насилія (Leidrad). Ученіе Іоанна Дамаскина, понимавшаго человѣческую природу Христа безлично и сливавшаго ее, какъ принятую Логосомъ природу, въ полное единство съ Нимъ, побѣдило и на Западѣ. Алкуинъ выражается также мистически и многословно, какъ Кириллъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже менѣе осторожно. Однако, несмотря на реалистическое ученіе о причащеніи, вытѣснявшее историческаго Христа и предполагавшее утонченное монофизитство, у позднѣйшихъ теологовъ средневѣковья сохранились все-таки августиновски-адоптіанскія идеи.

§ 58. Споръ о предопредѣленіи.

J. Wiggers въ «Zeitschr. f. wiss. Th.», 1859. — J. Weizsäcker въ «J. D. Th.», 1859.—Монографія о Гинкмарѣ H. Schrörs'a, 1884.—Borrasch, «Der Mönch Gottschalk», 1868.—Freystedt въ «Z. w. Th.», т. 36, стр. 415 и сл. «Neue Folge», т. I, стр. 447 сл. и въ «Z. f. K. G.», т. 18, стр. 1 сл.

Господствующая церковная система была полу-пелагіанской, но въ IX вѣкѣ снова стали усердно изучать Августина. Тотъ фактъ, что въ возникшемъ вслѣдствіе этого кризисѣ, августинизмъ, несмотря на чисто-августиновскія выраженія, не былъ, однако, возстановленъ, доказываетъ силу вліянія церковной практики. Монахъ Готтшалькъ изъ Орбэ возстановилъ во всей силѣ августиновское ученіе о предопредѣленіи, понимая его какъ основное ученіе и находя въ немъ ключъ къ разрѣшенію загадки также и своей собственной психики. Онъ проповѣдывалъ—какъ, впрочемъ, до него Исидоръ, который, однако, какъ многіе въ его время, не зналъ, что дѣлаетъ — praedestinationem geminam (ad vitam et ad mortem) съ яснымъ сознаніемъ ея слѣдствій; онъ представлялъ себѣ, однако, что Богъ предопредѣляетъ лишь добро, а зло только предвидитъ. Не его ученіе (Фульгенцій и Исидоръ учили тому же), а его отношеніе къ церкви создало ему враговъ. Онъ былъ осужденъ въ Майнцѣ (848) Рабаномъ и въ Керси (849) Гинкмаромъ и какъ «miserabilis monachus» подвергся заключенію, изъ котораго никогда не былъ освобожденъ, такъ какъ отказывался отречься. Но на его сторону (по существу, не лично) стали наиболѣе крупные богословы, не столько изъ серьезнаго отношенія къ августинизму, сколько изъ вражды къ Гинкмару, и защищали въ качествѣ традиціоналистовъ августиновскія «слова». Къ этому присоединяется то, что ученіе о предопредѣленіи имѣетъ одну сторону, которая была понятна въ то время всѣмъ—Божій произволъ. Возраженіе противъ Рабано-Гинкмаровскаго тезиса (поддерживаемаго Скотомъ Эригеной), что предопредѣленіе вытекаетъ изъ предвѣдѣнія и должно распространяться только на святыхъ, исходило изъ королевства Лотара. Гинкмаръ старался оправдаться передъ толпой учениковъ Алкуина (Пруденціемъ изъ Труа, Ратрамномъ, Лупомъ изъ Феррьера, Серватомъ Лупомъ, Ремигіемъ Ліонскимъ и провансальскими епископами) на Керсійскомъ соборѣ 853 г. тѣмъ, что онъ въ «capitula» сдѣлалъ большія уступки августинизму, но все же сохранялъ свое ученіе о единомъ предопредѣленіи, о Божіей волѣ, чтобы спаслись всѣ и т. д. Въ этихъ и объективно и субъективно вполнѣ притворныхъ «capitula» ни разу ясно не упоминалось о предметѣ спора—о заслугахъ и о преобладаніи административной и сакраментальной функціи церкви надъ внутреннимъ процессомъ. Тѣ, которые на словахъ признавали августинизмъ грѣшнымъ, предполагали наполовину августиновское ученіе, а тѣ, кто, какъ Гинкмаръ, исключали нѣкоторыя его части, въ дѣйствительности не хотѣли его совершенно. Въ архіепископствѣ Сенскомъ въ южной Франціи керсійскія постановленія показались не удовле-

творительными. Въ Валенсѣ въ 855 г. была провозглашена gemina praedestinatio, и вообще проповѣдывался августинизмъ. На великихъ соборахъ трехъ государствъ въ Савоніерѣ (859 г.) и въ Туси (860 г.), хотя единство и не было достигнуто, споръ былъ парализованъ благодаря соглашенію. На дѣлѣ побѣдило ученіе Гинкмара, т.-е. Григорія I. Ученія о волѣ Бога, чтобы спаслись всѣ, о немедленномъ и неизбѣжномъ дѣйствіи таинствъ и о конкуренціи свободной воли были сохранены; ученіе о предопредѣленіи снова стало декоративнымъ элементомъ въ теологіи. Только въ такомъ видѣ оно было совмѣстимо съ эмпирической церковью.

§ 59. Споръ о filioque и объ иконопочитаніи.

C. J. Hefele, «Konziliengeschichte», III, 2-е изд.—A. Pichler, «Geschichte der kirchlichen Treunung zwischen dem Orient und Occident», 2 т., 1864 и сл. — W. Norden, «Das Papstthum und Byzanz», 1903.

Августиновски-испанская формула «filioque» (см. выше, стр. 341) была принята во франкскомъ государствѣ (см. соборъ въ Жентильи 767 г.) и защищалась богословами Карла (libri Carolini; Alcuin, de process. s. s.). На соборѣ въ Аахенѣ 809 г. франкская церковь постановила включить слово filioque въ символъ. Это рѣшеніе было вызвано тяжелыми несправедливостями, которыя приходилось терпѣть западнымъ паломникамъ въ Іерусалимѣ. Папа хотя и одобрилъ испано-франкское ученіе, но отказался, однако, принять спорное слово въ символъ. Оно было включено туда Римомъ, повидимому, только въ X вѣкѣ.—Если уже благодаря filioque Карлъ увеличилъ раскрывавшуюся между Востокомъ и Западомъ пропасть, имѣя при этомъ въ лицѣ папы лишь полу-союзника, то онъ удалился еще болѣе отъ восточной ортодоксіи благодаря отрицанію иконопочитанія, которое одобрилъ и папа. Традиція франкской церкви и августиновскій элементъ (у Карла можетъ быть также и просвѣтительный) опредѣляютъ образъ дѣйствій Запада. Во Франкфуртѣ въ 794 г. постановленія седьмого собора были отвергнуты; однако, также и рѣшеніе собора 754 г. Самосознаніе франкской церкви позволяло ей признать шесть первыхъ соборовъ какъ постановленія древней церкви, но оно не хотѣло подчиняться предписаніямъ Византіи на современныхъ соборахъ. «Libri Carolini»—провозглашеніе теологической зрѣлости (конечно, еще неполной: простосердечно принятый символъ есть libellus fidei Пелагія, обращенный къ Иннокентію I!) франкской церкви и нѣкотораго просвѣщенія (напечатаны у Migne, Patrol. Lat., т. 98) — стоятъ на старо-церковной точкѣ зрѣнія: не желаютъ ни почитанія иконъ, ни борьбы противъ нихъ, а благочестиваго употребленія. На такую точку зрѣнія стали еще Людовикъ (Парижскій соборъ 825) и Гинкмаръ; другіе франкскіе богословы, напримѣръ, Агобардъ и Клавдій, болѣе энергично боролись съ иконопочитаніемъ и родственными суевѣріями. Папы мудро хранили молчаніе, и постепенно Западъ черезъ посредство Рима призналъ и седьмой соборъ, благопріятный для иконопочитанія.

§ 60. Дальнѣйшее развитіе практики и теоріи литургіи (догмата объ евхаристіи) и покаянія.

Morinus, «Comment. hist. de disciplina in administr. sacr. poenit.», Парижъ, 1651.—J. Bach, указ. выше соч.—L. J. Rückert въ «Hilgenfeld's Ztschr.», 1858.—H. Reuter, указ. выше, соч. I.—Choisy, «Paschase», 1888.—Ernst, «Die Lehre des heiligen P. Radbert von der Eucharistie», 1896.—Schnitzer, «Berengar von Tours» (1890), стр. 127 и сл.—Köhler, «Rabanus' Streit mit Paschasius» въ «Z. w. Th.», 1879, стр. 116 и сл.—Исторія ученія о причащеніи Дикгофа (A. W. Dieckhoff), Эбрарда (A. Ebrard), Каниса (A. Kahnis).—G. Goetz, «Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung», 1904.—G. E. Steitz, «Das römische Bussakrament», 1854.—H. Wasserschleben, «Die Bussordnungen der römischen Kirche», 1851; его же, «Die irische Kanonsammlung», 2-е изд., 1885.—H. J. Schmitz, «Die Bussbücher

der Kirche», 1883.—K. Müller, «Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des XII Jahrhunderts», въ «Abh. f. Weizsäcker», 1892, стр. 287 и сл. — H. Brunner, «Deutsche Rechtsgeschichte», I, II, 1887 и сл.

Представленія объ евхаристіи, какъ образѣ и символѣ, все больше и больше исчезали; люди жили въ мірѣ чудесъ и таинствъ; тѣмъ сильнѣе должно было быть желаніе въ особенно славныхъ краскахъ представить содержаніе главныхъ таинствъ, чтобы выдѣлить ихъ изъ всей области святого; христологія, въ которой историческій Христосъ исчезалъ за единствомъ «естествъ», требовала постоянной наличности христологическаго таинства, могущаго быть воспринятымъ; литургія считалась главной частью и компендіемъ религіи, присутствіемъ Бога; представленіе о божественныхъ свойствахъ сосредоточивалось (за исключеніемъ iratus и placatus) все болѣе и болѣе на одномъ всемогуще и чудеснымъ образомъ дѣйствующемъ произволѣ — всѣ эти моменты побуждали сдѣлать выводъ, что въ причащеніи предлагается историческое тѣло Іисуса Христа, такъ какъ элементы въ немъ пресуществляются. Тожество сакраментальнаго и настоящаго (историческаго) тѣла Христа было тѣмъ легче признать, что послѣднее считали съ самаго момента воплощенія божественнымъ, духовнымъ (таинственнымъ), и относительно его господствовали чисто-докетическіе взгляды, какъ это доказываетъ, напримѣръ, споръ о рожденіи Іисуса Маріей clauso utero [1]). Новое ученіе объ евхаристіи было бы безъ всякихъ затрудненій формулировано въ Каролингскую эпоху, такъ какъ фактически оно уже существовало, если бы этому не препятствовало, снова оживившееся въ это время изученіе августиновскаго пониманія таинствъ. Пасхазій Радбертъ, аббатъ въ Корби, написавшій первую монографію объ евхаристіи (de corpore et sanguine domini», 831 г.) былъ, съ одной стороны, августинцемъ и возстановлялъ съ дѣйствительнымъ пониманіемъ и внутреннимъ чувствомъ августинское ученіе, что священнодѣйствіе относится къ вѣрѣ и изображаетъ духовную пищу; но, съ другой стороны, онъ вводилъ его въ реалистическое простонародное ученіе, что благодаря чуду всемогущества во время каждой литургіи дары внутреннимъ образомъ, но дѣйствительно превращаются въ рожденное Маріей тѣло и приносятся въ жертву Богу. Внѣшнимъ образомъ въ правило не вносится никакого измѣненія для того, чтобы тѣло Христа не раскусывалось зубами. Это чудо, которое Пасхазій понимаетъ какъ чудо творенія, совершаетъ Богъ; священникъ лишь призываетъ Бога. Но если святая пища и является дѣйствительно истиннымъ тѣломъ Христовымъ (осязаемость даровъ является символомъ), то все же духовная пища служитъ въ жизнь вѣчную лишь вѣрующимъ, а не невѣрующимъ. Пасхазій не сдѣлалъ ни всѣхъ іерархическихъ, ни «объективныхъ» выводовъ изъ ученія о пресуществленіи, но хотѣлъ поставить чудо въ зависимость отъ вѣры. Онъ не былъ, прежде всего, богословомъ толпы и народа, но хотѣлъ быть теологомъ въ духѣ Августина и греческихъ мистиковъ. Тѣмъ не менѣе, онъ встрѣтилъ неожиданное возраженіе. Рабанъ въ письмѣ къ Эйгилю (отсутствіе абсолютной тожественности сакраментальнаго тѣла съ историческимъ просвѣтленнымъ) высказался противъ такого пониманія ученія, и корбійскій монахъ Ратрамнъ въ своемъ сочиненіи, посвященномъ Карлу Лысому (de corpore et sanguine Domini) находилъ, что Пасхазій не понялъ «spiritnale» Августина. Но его собственныя разсужденія страдаютъ древне-церковной неясностью. Онъ хочетъ, повидимому, какъ и въ спорѣ объ uterus clausus, какъ настоящій августинецъ устранить грубое чудо contra naturam и въ интересахъ вѣры подчеркнуть, главнымъ образомъ, «spiritualiter geri»; но такъ какъ и онъ не сомнѣвается въ присутствіи тѣла Господня послѣ освященія даровъ, то ему приходится различать тѣло и истинное тѣло.

[1]) Этотъ споръ характеренъ для низкаго уровня религіозныхъ интересовъ. Дѣвственность Маріи при рожденіи была общепризнанной; вопросъ былъ, слѣдовательно, лишь въ томъ, какимъ образомъ она была сохранена, т.-е. былъ ли Іисусъ рожденъ естественнымъ образомъ, хотя и при помощи чуда (Ратрамнъ), или совершенно сверхъестественнымъ образомъ (Пасхазій Радбертъ).

Рожденное и распятое тѣло не присутствуетъ въ таинствѣ—это согласно съ древне-церковнымъ ученіемъ,—но въ таинствѣ имѣется на лицо сила тѣла Христова, какъ невидимой субстанціи; слѣдовательно, и само тѣло, духовное, доступное лишь уму вѣрующихъ. Нѣкоторыя разсужденія Ратрамна представляли еще бóльшую противоположность Пасхазію, но наиболѣе яснымъ представленіемъ является «potentialiter creari in mysterio»; однако, именно это представленіе было уже непонятно его суевѣрнымъ современникамъ; имъ нужно нѣчто большее, чѣмъ реальность вѣры и духовная пища. Пасхазій произнесъ рѣшающее слово. Присутствующіе на каждой обѣднѣ, казалось, подтверждали это, и ихъ самихъ возвышала сила твердо формулированнаго ученія. Воплощеніе и крестная смерть повторяются на каждой литургіи. Что же надо было для послѣдней? Прежнихъ словъ въ молитвахъ литургіи измѣнять не приходилось, такъ какъ говоря о жертвѣ, онѣ подчеркивали евхаристическую жертву и подразумѣвали духовные дары; наконецъ, кто же обращалъ вниманіе на слова? Главный смыслъ литургіи, какъ жертвоприношенія, въ которомъ Богочеловѣкъ неистощимое число разъ приносится въ жертву Богу, давно уже заключался не во вкушеніи тѣла и крови Христа, а въ актѣ искупленія грѣха и уничтоженія зла. Она вошла въ обширный институтъ очищеній, и все увеличивалось число обѣденъ безъ причащенія (заупокойныхъ) для умилостивленія Бога. Древній элементъ помилованія усопшихъ получилъ самостоятельное значеніе, въ особенности со времени Григорія I, и причащеніе превратилось во второстепенное священнодѣйствіе. Главное священнодѣйствіе, литургія, имѣла отношеніе къ мірянамъ лишь постольку, поскольку она представляла собою особенно дѣйствительную форму ходатайства церкви для облегченія кары за грѣхи. Это было единственное ясное послѣдствіе акта—едва замѣтный результатъ величайшаго таинства, который не могъ быть увеличенъ даже путемъ суммированія!

Литургія была подчинена системѣ покаянія; въ послѣднемъ вращалась вся религіозная жизнь. Кара правила міромъ и совѣстью. Понятіе Бога, какъ всемогущаго произвола, возмездія и отпущенія, христіанское видоизмѣненіе древне-римскаго понятія, было господствующимъ. Оно имѣло своимъ слѣдствіемъ представленіе о важности заслугъ и удовлетвореній для возстановленія постоянно нарушаемаго грѣхами договора (poenitere = poenam tenere). Такъ училъ уже Григорій I; но этотъ взглядъ сливался у германскихъ народовъ съ ихъ національными правовыми понятіями и установленіями. А такъ какъ западная церковь не предоставила, подобно восточной, всю заботу о правѣ и нравственности государству, но и сама выступала въ воспитательной и карающей роли, то параллельно съ правовыми институтами государства развился церковный институтъ покаянія (публичное покаяніе отошло при этомъ на задній планъ и—за исключеніемъ немногихъ извѣстныхъ случаевъ—совершенно прекратило существованіе). Широкое развитіе этого института было слѣдствіемъ перенесенія дисциплины покаянія изъ монастырей также на бѣлое духовенство и на мірянъ; оно исходило изъ ирландско-саксонской, т.-е. англо-саксонской церкви. Но въ страхѣ передъ карами за грѣхи, передъ адомъ и чистилищемъ, міряне сами пошли навстрѣчу этой практикѣ и сами распространили вліяніе церкви на всю область частной жизни. Слѣдствіемъ было болѣе глубокое пониманіе грѣха: люди искали помощи церкви не только въ случаяхъ грубыхъ грѣховъ, но также ради «корней грѣха» и тайныхъ заблужденій (невоздержанія, плотской похоти, алчности, гнѣва, раздражительности, страха, недовольства, надменности, гордости), которыя также считались смертными грѣхами; но это углубленіе чувства уничтожалось тѣмъ притупленіемъ, съ которымъ каждый постоянно готовъ былъ признать себя грѣшникомъ, и представленіемъ, что молитвы и удовлетворенія имѣютъ сами по себѣ силу избавить отъ заслуженнаго наказанія. На самомъ дѣлѣ гораздо больше думали о наказаніи и его устраненіи, чѣмъ объ устраненіи грѣха. Въ эпоху Каролинговъ іерархическая сторона института покаянія была еще мало развита и догматическая теорія также, но разные способы удовлетворенія очень раз-

рослись вмѣстѣ съ эпитиміями, принимаемыми на себя при добровольномъ покаяніи: 1) къ прежнимъ, болѣе или менѣе произвольнымъ опредѣленіямъ относительно выбора и продолжительности замѣняющаго наказанія (молитвы, милостыни, lamentationes, временное исключеніе) присоединялись во все возрастающей степени постановленія ветхозавѣтнаго закона и германскаго права. Первое имѣло своимъ послѣдствіемъ то, что самое измѣреніе замѣняющихъ наказаній стало какъ бы божественнымъ установленіемъ; 2) эпитиміи считались богоугоднымъ дѣломъ и при отсутствіи грѣха становились заслугой; наиболѣе дѣйствительной должна была считаться крестная смерть Христа; слѣдовательно, повтореніе этой смерти (pretii copiositas mysterii passionis) наиболѣе дѣйствительнымъ и удобнымъ средствомъ (заупокойныя обѣдни); наряду съ этимъ надо было заручиться помощью святыхъ; ихъ ходатайство должно было быть дѣйствительнымъ, такъ какъ Богъ ничего отъ нихъ не можетъ требовать, и, слѣдовательно, они могутъ приносить ему цѣнные дары; 3) такъ какъ эпитиміи имѣютъ осязательную цѣнность передъ Богомъ, то они могутъ быть замѣнены, то-есть сокращены при душевномъ раскаяніи; здѣсь особенно сильно выступаетъ роль церкви, милостиво разрѣшающей такія замѣны; такъ возникла цѣлая система сокращеній, затѣмъ и разрѣшеній, созданію которой способствовало и германское право (появленіе индульгенцій; сокращенія очень древни); 4) вмѣсто замѣны наказанія возможна также замѣна лица; здѣсь германское право оказало еще болѣе сильное вліяніе; однако, представленіе о Христѣ и святыхъ, какъ замѣстителяхъ, имѣетъ и церковный корень; 5) все это представленіе имѣло своимъ послѣдствіемъ то, что покаяніе служило не столько къ тому, чтобы вновь пріобрѣсти въ лицѣ Бога Отца, сколько къ тому, чтобы избѣжать Бога-судьи. Эта практика совершенно исказила августинизмъ; уже при Григоріи I она оказывала вліяніе на христологію, а въ классическую эпоху средневѣковья она имѣла рѣшающее значеніе для древнихъ догматовъ и создавала новые.

ГЛАВА VII.

Исторія догмы въ эпоху Клюни, Ансельма и Бернарда до конца XII вѣка.

H. Reuter, указ. выше соч.—H. v. Eicken, «Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung», 1887.—A. Hauck, «Kirchengeschichte Deutschlands», 3 ч. 1896, 4 ч. 1903.

Благодаря институту покаянія церковь стала на Западѣ рѣшающей силой въ жизни. Усиленіе церкви должно было поэтому благопріятно отразиться на всемъ западномъ христіанствѣ. Этотъ подъемъ наступилъ въ половинѣ X вѣка и продолжался до XIII вѣка, когда господство церкви и система средневѣкового церковнаго міросозерцанія нашли свое завершеніе. Съ конца XIII вѣка внутренняя церковная жизнь развивается уже не исключительно подъ руководствомъ іерархіи. Если разсматривать христіанство какъ ученіе, то средневѣковье окажется почти продолженіемъ исторіи древней церкви; если разсматривать его какъ жизнь, то древнее христіанство нашло свое полное выраженіе лишь въ средневѣковой западной церкви. Въ древности церковь встрѣчала преграды въ мотивахъ, идеалахъ и представленіяхъ античной жизни. Какъ показываетъ примѣръ греческой церкви, она никогда не оказалась въ состояніи побѣдить эти преграды: монашество стоитъ обособленно наряду съ церковью; свѣтская церковь является древнимъ міромъ съ христіанской вывѣской. Но западной церкви средневѣковья удалось въ большей степени осуществить идеалъ монашескаго аскеза и покореніе земного міра небеснымъ благодаря тому, что она не имѣла наряду съ собою древней культуры. Постепенно она

такъ окрѣпла, что, въ концѣ концовъ, сдѣлала своего прежняго врага, аристотелевскую науку, своей прислужницей и превратила ее въ орудіе своего могущества. Она подчинила себѣ всѣ стороны жизни и знанія. Внутренней ея силой были твердая вѣра въ загробную жизнь и августиновская аскетическая религіозность, постоянно проявлявшаяся въ монашескихъ реакціяхъ и новообразованіяхъ; внѣшней силой былъ папа, осуществлявшій въ качествѣ преемника Петра одновременно права Христа и права цезарей.

§ 61. Подъемъ религіознаго чувства.

A. Harnack, «Das Mönchtum» («Reden und Aufsätze», т. I, 1903).—K. Lamprecht, «Das deutsche Geistesleben unter den Ottonen» въ «Ztschs. f. Geschichtsw», VII, 1 стр. 1 и сл.—Sackur, «Die Cluniacenser», 2 т., 1892—94.—A. Neander, «Der heilige Bernhard» (hrsg. v. Deutsch, 1889).—H. Hüffer, «Der heilige Bernhard», I, 1886.—A. Ritschl въ «Stud. und Krit.», 1879, стр. 367 и сл.—Исторіи Германіи Нича (K. W. Nitzsch), Гизебрехта (W. Giesebrecht), Лампрехта (K. Lamprecht) и др.

Изъ Кведлинбурга (Матильда), изъ лотарингскихъ монастырей и изъ Клюни (K. Müller, «Kirchengeschichte», I, стр. 384 сл., 396 сл., 403 сл.) вышелъ новый подъемъ религіознаго чувства; григоріанскіе папы, новыя конгрегаціи и Бернардъ провели его въ жизнь, міряне живѣе отозвались на него, чѣмъ бѣлое духовенство, къ которому онъ предъявлялъ большія требованія; онъ обнаруживается ярче всего въ энтузіазмѣ крестовыхъ походовъ и въ основаніи безчисленныхъ новыхъ монастырей. Строгая дисциплина въ монастыряхъ, регулировка бѣлаго духовенства (приближеніе ихъ жизни къ монашеской), господство монашески-организованной церкви надъ свѣтскимъ міромъ, надъ государями и націями, подчиненіе земной жизни надеждѣ и пріобрѣтенію вѣчной—таковы были его цѣли. Осуществленіе истинно-христіанской жизни представлялось возможнымъ только на такой основѣ. Весь земной міръ долженъ служить небесному: сильнѣйшее напряженіе мірского господства церкви для осуществленія наиболѣе полнаго покоренія міра, т.-е. удаленія отъ міра. Освобожденіе отъ міра казалось возможнымъ лишь подъ условіемъ господства надъ міромъ. Эта діалектика ослѣпляла даже такихъ монаховъ, которые отлично чувствовали противорѣчіе между цѣлью и средствомъ и для себя лично предпочитали прямой путь: распространеніе аскеза путемъ аскеза. Но церковь была вѣдь также Божіимъ градомъ, а не только индивидуальнымъ блаженствомъ! Поэтому и они воспламеняли умы на борьбу съ симонитами-государями и преданными міру клириками. Для полнаго воплощенія болѣзненнаго отрицанія міра германцы и романцы были еще слишкомъ юны. Къ нему присоединилась могучая струя завоеванія міра и создала то удивительное настроеніе, въ которомъ съ быстротой молніи смѣняютъ другъ друга чувство силы и смиреніе, жажда наслажденій и самоотреченіе, жестокость и сентиментальность. Люди ничего не искали въ этомъ мірѣ, а лишь на небѣ, и въ то же время они все-таки хотѣли обладать этой чудной землей.

Религіозный индивидуализмъ въ первое время еще не зародился (см., однако, ереси, появляющіяся въ XI вѣкѣ, частью занесенныя съ Востока—богомилы,—частью возникшія уже самостоятельно); конечно, и изъ святой земли, куда уносили съ собою индульгенціи, приносили новые взгляды. Вновь воскресъ образъ Христа, и религіозное чувство оживилось подъ вліяніемъ болѣе живого представленія страдающаго и умирающаго Спасителя; надо слѣдовать за нимъ по всѣмъ ступенямъ его страдальческаго пути! Такимъ образомъ, на мѣсто исчезнувшаго «адоптіанизма» снова выдвинулся человѣкъ Іисусъ, и отрицательный аскезъ получилъ положительную форму и новою надежную цѣль. Мистическія ноты, едва затронутыя Августиномъ, превратились въ увлекательную мелодію. Наряду съ Христомъ, проявляющимся въ таинствахъ,—переходной ступенью было и здѣсь покаяніе, вѣрнѣе эпитимія—сталъ образъ историческаго Христа, величіе въ смиреніи,

праведность въ страданіяхъ, жизнь въ смерти. Нельзя измѣрить, какія огромныя послѣдствія имѣло это новое религіозное чувство, проникнутое мотивомъ «Ecce homo» и углубленное чувствомъ виновности, и какъ разнообразно оно развивалось. Сильное и трогательное выраженіе далъ ему впервые святой Бернардъ, который, будучи іерархомъ, какъ Кипріанъ, Аѳанасій и Кириллъ, былъ, однако, несмотря на это, религіознымъ геніемъ XII вѣка, а потому вождемъ эпохи; въ его лицѣ вновь воскресъ Августинъ. Поскольку Бернардъ даетъ систему созерцанія и изображаетъ различныя его степени (caritas и humilitas) вплоть до экстаза, постольку онъ вновь переживаетъ драму Августина. На его языкъ также оказала вліяніе «Исповѣдь». По страстной любви къ Христу онъ превосходитъ Августина. «Благоговѣніе передъ тѣмъ, что ниже насъ», передъ страданіемъ и смиреніемъ (набожность) проявляется у него, какъ, можетъ-быть, ни у кого изъ западныхъ христіанъ до него. Онъ почиталъ крестъ, поруганія и смерть, какъ выраженіе божественнаго, явившагося на землѣ. Изученіе Пѣсни Пѣсней и воодушевленіе крестовыми походами выдвинули передъ нимъ образъ распятаго Спасителя, какъ жениха души. Онъ погружался въ этотъ образъ, и ему свѣтила изъ него истина, и тѣло его горѣло отъ любви. Чувственное созерцаніе ранъ Христа сливалось у него съ духовнымъ подъемомъ, который, однако, всегда долженъ былъ основываться на церковномъ покаяніи. Бернардъ связалъ неоплатоническое восхожденіе къ Богу съ созерцаніемъ распятаго Спасителя и открылъ путь субъективной христіанской мистикѣ и лирикѣ. Этотъ взглядъ привелъ его въ его проповѣдяхъ на Пѣснь Пѣсней къ приговору надъ собой, который достигаетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ высоты вѣры въ спасеніе Павла и Лютера («non modo iustus sed et beatus, cui non imputabit deus peccatum»). Но, съ другой стороны, и ему пришлось заплатить дань, которой подвержена всякая мистика; чувство особаго подъема чередовалось у него съ чувствомъ покинутости. У него можно найти и ту крайнюю концепцію, которая не нуждается уже ни въ какихъ фактахъ. Подобно Оригену, и Бернардъ также училъ, что отъ Христа во плоти надо восходить къ Христу въ духѣ, что историческое является лишь переходной ступенью. Эта черта сохранилась затѣмъ во всей мистикѣ. Затѣмъ, она научилась отъ Бернарда, котораго чтили, какъ пророка и апостола, созерцанію Христа; но она приняла, вмѣстѣ съ тѣмъ, и пантеистическую окраску. Выраженіе «excedere et cum Christo esse» означаетъ, что душа въ объятіяхъ жениха теряетъ свое индивидуальное существованіе. Но когда душа сливается съ божествомъ, тогда Божество расплывается во все-единомъ.

Значеніе для христологіи новаго пониманія Христа неизмѣримо. Правда, была сохранена схема двухъ естествъ; но на самомъ дѣлѣ, наряду съ Христомъ-Судіей и Христомъ, проявляющимся въ таинствахъ, существовалъ третій, человѣкъ Іисусъ, нравственный образъ, страданія и дѣла Котораго должны представлять и распространять примѣръ божественной жизни. Онъ является образцомъ и силой; Его крестная смерть является также жертвой человѣка, въ которомъ былъ Богъ. Такъ завершилось здѣсь августиновское представленіе, намекъ на которое былъ уже у Амвросія. Во вторую половину XII вѣка эта новая религіозность (любовь, страданія, смиреніе) представляется уже могучей силой въ церкви. Но какъ въ самомъ Бернардѣ воплощается контрастъ между міромъ христіански-религіознаго чувства и іерархической политикой, правящей міромъ церкви, такъ и большинство вѣрующихъ, въ своей наивной преданности церкви, считало совмѣстимыми идеалы свѣтской власти и смиренія. Еще не выступилъ великій ассизскій нищій, появленіе котораго должно было произвести кризисъ въ колебаніи между бѣгствомъ отъ міра и господствомъ надъ міромъ; но и въ концѣ XII вѣка надъ церковью неслись уже гнѣвныя проклятія «еретиковъ», которые въ ея свѣтской власти и въ чисто-внѣшнемъ пониманіи даровъ благодати усматривали черты древняго Вавилона, и самъ Бернардъ предостерегалъ папъ.

§ 62. Къ исторіи церковнаго права.

Fr. Maassen, «Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts», I, 1870.—J. F. v. Schulte, «Geschichte der Quellen des Kirchenrechts», I и II, 1875.—P. Hinschius, «Katholisches Kirchenrecht».—H. S. Denifle, «Universitäten des Mittelalters», 1885.—G. Kaufmann, «Geschichte der deutschen Universitäten», I. 1888.—Mirbt, «Die Publizistik im Zeitalter Gregor's VII.», 1891.

Все, на что когда-либо заявляли притязанія папы, сосредоточивается въ великомъ подлогѣ псевдо-Исидора (см. E. Seckel въ «R. E.», 3-е изд.) и представляется какъ древнее папское право: независимость церкви и ея органовъ отъ мірянъ, и власть папы надъ епископами и національными церквами. На этомъ фундаментѣ лже-исидоровыхъ декреталій строили послѣдующіе папы свое зданіе. Имъ, какъ римлянамъ, важна была не теологія, а развитіе права, которое они присваивали себѣ, какъ божественное. Въ борьбѣ между императоромъ и папой дѣло шло о томъ, кому быть истиннымъ господиномъ града Божія, и кому должны быть подчинены епископы. Реформированное папство развилось подъ вліяніемъ Клюни и Григорія VII въ автократическую власть въ церкви и потому создавало путемъ безчисленныхъ декреталій свое законодательство, освободившись отъ послѣднихъ остатковъ прежней римской конституціи. Вступивъ въ союзъ съ лучшими представителями эпохи, папы XII вѣка, получивъ въ свои руки инвеституру, начали создавать новое церковное право. Декреталіи получили одинаковую силу съ древними канонами, даже съ постановленіями древнихъ соборовъ. Однако, строго говоря, ихъ авторитетъ былъ еще шаткимъ.

Папство, развившись въ высшую законодательную инстанцію въ церкви, которая все же должна была оставаться общиной, объединяемой вѣрой и культомъ, никогда бы не достигло монархической роли въ руководительствѣ вѣрой и нравственностью, если бы въ нашу эпоху не совершилось окончательное сліяніе догмы и права. Догматическія формы въ самомъ Римѣ совершенно стушевывались передъ правовыми (lex dei), а романо-германскіе народы были еще пока безоружны, такъ какъ церковь пришла къ нимъ нѣкогда, какъ римскій правовой порядокъ. Великіе папы были монахами и юристами. Юридическое научное отношеніе ко всѣмъ функціямъ церкви стало ихъ высшей задачей. Изученіе правъ имѣло огромное вліяніе на разумное отношеніе къ церкви на всемъ пространствѣ ея существованія. То, что раньше создалось изъ неизбѣжныхъ условій,—церковь какъ правовой институтъ,—было теперь упрочено и развито дальше путемъ мысли. Юридическій духъ, утвердившійся надъ церковной вѣрой, началъ подчинять себѣ и традиціонные догматы. Въ этомъ—главный корень схоластики; но нельзя забывать, что, уже начиная съ Тертулліана, западные догматы были подготовлены къ юридическому къ нимъ отношенію, изъ котораго они отчасти и возникли. Діалектика юристовъ покоится на авторитетѣ и разумѣ. Это одинъ изъ величайшихъ контрастовъ средневѣковья—религіозность Бернарда и римское юридическое мышленіе! Идя по этому пути, церковь должна была превратиться въ судилище, и, къ сожалѣнію, также въ рынокъ и вертепъ разбойниковъ. Но въ нашу эпоху она находилась еще въ началѣ этого развитія.

§ 63. Переворотъ въ наукѣ.

Исторія философіи Ибервега (F. Überweg), Эрдмана (J. E. Erdmann), Штёкля (A. Stöckl).—C. Prantl, «Geschichte der Logik», т. II—IV.—H. Reuter, указ. выше соч.—F. Nitzsch, въ «R.-E.», 3-е изд., XIII, стр. 650 и сл.—O. Baltzer, «Beiträge zur Geschichte der christologischen Dogmas in XI und XII Jahrhundert», 1898.—H. S. Denifle, указ. выше соч. и въ «Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», т. III, стр. 634 и сл.—G. Kaufmann, указ. выше соч. — A. Mignon, «Les origines de la scholastique et Hugues de St. Victor», 1895.—J. H. Löwe, «Kampf zwischen dem Nominalismus und Realis-

mus», 1876.—S. M. Deutsch, «P. Abälard», 1883.—A. Hausrath, «Abälard», 1893.—Gietl, «Die Sentenzen Rolands», 1891.—O. Baltzer, «Die Sentenzen des Petrus Lombardus», 1902.— J. Kilgenstein, «Die Gotteslehre des Hugo von St. Victor», 1898.—A. Liebner, «Hugo von St. Victor», 1832.—R. Seeberg, «Dogmengeschichte», 2 ч., стр. 39 и сл.

Схоластика является наукой средневѣковья. Въ ней проявляется испытаніе мыслительной потребности и такое энергичное стремленіе подчинить все существующее и цѣнное мышленію, примѣра котораго нельзя, можетъ-быть, найти ни въ одну эпоху. Но схоластика является, во всякомъ случаѣ, мышленіемъ, начатымъ «со средины», такъ какъ хотя схоластики и доходятъ вездѣ до первопричинъ, но послѣднія добываются ими не изъ опыта или дѣйствительныхъ фактовъ; однако, съ развитіемъ средневѣковой науки и опытъ все больше и больше принимается въ соображеніе. Авторитетъ и разумъ (діалектически-дедуктивный методъ) господствуютъ въ схоластикѣ, которая отличается отъ древняго богословія тѣмъ, что авторитетъ догмата и церковной практики строже проводится, и что люди не живутъ уже болѣе въ философіи (античной), а привлекаютъ ее извнѣ. Основное положеніе схоластики—по крайней мѣрѣ, до времени ея разложенія—заключается въ томъ, что все надо понимать, исходя изъ богословія, и что все, въ свою очередь, возвращается къ богословію. Этотъ тезисъ предполагаетъ собой то, что мыслитель чувствуетъ себя въ полной зависимости отъ Бога. Благочестіе является, слѣдовательно, основой средневѣковой науки, но уже въ самомъ существѣ средневѣкового религіознаго чувства заложено созерцаніе, ведущее къ наукѣ, такъ какъ религіозность представляетъ собою зарождающееся изъ постояннаго размышленія объ отношеніи души къ Богу и постоянно возрастающее познаніе. Слѣдовательно, схоластика, поскольку она выводитъ все изъ Бога, и въ немъ вновь все сосредоточиваетъ, является сознавшимъ себя и нашедшимъ себѣ выраженіе религіознымъ чувствомъ. Именно вслѣдствіе этого у нея одинъ корень съ мистикой; различіе заключается лишь въ томъ, что въ схоластикѣ познаніе міра въ его отношеніи къ Богу пріобрѣтаетъ болѣе самостоятельный, объективный интересъ, и богословскія ученія должны быть доказаны, тогда какъ въ мистикѣ сильнѣе выступаетъ рефлексивная цѣль процесса познанія (усиленіе собственнаго религіознаго чувства). Первая обыкновенно больше пользуется діалектикой, послѣдняя интуиціей и внутреннимъ опытомъ. Однако, напримѣръ, богословіе Ѳомы, по его исходной точкѣ и цѣли, можно, не задумываясь, назвать также мистикой, и, наоборотъ, были теологи, которыхъ принято называть мистиками, и которые, однако, по силѣ стремленія познать міръ и понять церковное ученіе, нисколько не уступаютъ такъ называемымъ схоластикамъ. Не только цѣль у нихъ одна (мистика является практическимъ осуществленіемъ схоластики), но также и средства (авторитетный церковный догматъ, душевный опытъ, традиціонная философія). Затрудненія, которыя представились въ началѣ средневѣковой наукѣ, были поэтому устранены тогда, когда она познакомилась съ искусствомъ подчинять діалектическій методъ традиціонной догмѣ и религіозному чувству.

Средневѣковье получило въ наслѣдіе отъ древней церкви Священное Писаніе, въ общихъ чертахъ готовую догму, богословіе, приведшее къ этой догмѣ (Іоаннъ Дамаскинъ, уже раньше извѣстный Западу, былъ переведенъ по приказанію Евгенія III на латинскій языкъ, см. Lombard, I, 19, 9), и цѣлую сокровищницу классической литературы и философски-методическихъ ученій, очень слабо связанныхъ съ богословіемъ. Въ этихъ придаткахъ къ догмѣ заключались даже элементы, враждебные ей или, во всякомъ случаѣ, опасные (неоплатонизмъ и аристотелизмъ). Въ теологіи Іоанна Дамаскина была сдѣлана попытка нейтрализировать научнымъ путемъ все противорѣчащее, но этимъ Западъ не могъ быть избавленъ отъ работы надъ примиреніемъ. Въ эпоху Каролинговъ его силы

были еще слишкомъ слабы для самостоятельной работы надъ сокровищами, которыя онъ унаслѣдовалъ. Нѣкоторые теологи сжились съ Августиномъ — уже это вызвало, какъ мы видѣли, частичные кризисы,—другіе нарядились въ несвойственную имъ одежду классическихъ авторовъ; въ школахъ на сочиненіяхъ Боэтія и Исидора знакомились съ началами діалектическаго метода и робкимъ примѣненіемъ разума. Самостоятельнымъ, за исключеніемъ Скота Эригены, не былъ ни одинъ теологъ. Когда они становятся сознательнѣе, они отказываются отъ познанія природы, этой блудницы діавола, и отъ античности. Правда, они нуждались въ ней какъ въ формальномъ образовательномъ средствѣ, и потому все увеличивается значеніе діалектики, т.-е. тотъ методъ, который разлагаетъ понятія и сначала раскрываетъ противорѣчія, чтобы затѣмъ разрѣшить ихъ. Отъ эпохи Каролинговъ идетъ нить научной традиціи въ высшихъ школахъ до XI в. Но еще не въ лицѣ Герберта Реймсскаго получаетъ она рѣшающее значеніе, а лишь въ лицѣ теологовъ - діалектиковъ, начиная со средины XI вѣка. Уже тогда былъ поднятъ главный философски-теологическій вопросъ будущаго, существуютъ ли общія понятія въ вещахъ и надъ ними, или являются лишь абстракціями (Боэтій in Porphyr.; реализмъ и номинализмъ). Инстинктъ самосохраненія заставилъ церковь стать на сторону реализма, котораго требовала мистика. Когда Росцеллинъ, вслѣдствіе своего преждевременнаго номинализма, пришелъ къ троебожію, то вмѣстѣ съ нимъ на Суассонскомъ соборѣ (1092 г.) было осуждено и это воззрѣніе. На діалектиковъ XI вѣка, если они сколько-нибудь склонялись къ номинализму, смотрѣли съ большимъ недовѣріемъ. Дѣйствительно, они нападали часто не только на грубое суевѣріе и варварскія воззрѣнія въ религіи, но угрожали также и ортодоксіи, или тому, что тогда считали ортодоксіей. Но они не были «просвѣтителями». Если ближе приглядѣться, то даже самые смѣлые изъ нихъ стоятъ на почвѣ церкви, или, во всякомъ случаѣ, связаны съ нею тысячью нитей. Правда, всякая наука, даже самая несвободная, всегда будетъ содержать въ себѣ извѣстный элементъ, который будетъ оскорблять вѣру, ищущую покоя; она будетъ проявлять свѣжій духъ, бодрость и академическую свободу, которая благочестію кажется дерзостью; даже въ томъ случаѣ, если она будетъ сознавать себя, въ своей исходной точкѣ и въ цѣли, согласной съ церковью, она не будетъ въ состояніи совершенно освободиться отъ нѣкоторой тенденціи отрицанія, такъ какъ она всегда справедливо будетъ находить, что принципы церкви, при ихъ конкретномъ осуществленіи въ жизни, искажены суевѣріемъ и посторонними стремленіями. Такъ было и тогда; но такъ какъ подъемъ науки былъ слѣдствіемъ подъема церкви, то, въ концѣ концовъ, и церковь признала свою собственную жизнь въ теологіи.

Подъемъ науки заключалъ въ себѣ три слѣдствія: 1) углубленіе въ неоплатонически-августиновскіе принципы теологіи, 2) настоящую виртуозность въ искусствѣ діалектическаго расчлененія и раціональнаго доказательства, 3) усиленіе занятій отцами церкви и древними философами. Это углубленіе заключало въ себѣ опасность акосмическаго, мистическаго пантеизма, и чѣмъ наивнѣе отдавались реализму, тѣмъ больше была опасность; діалектика грозила вмѣсто доказательства догмы привести къ разложенію ея; опасность общенія съ древними заключалась въ превращеніи историческаго христіанства въ космополитизмъ, въ обычную безцвѣтную религіозную философію на почвѣ нейтрализированной исторіи. Настоящей философіи рядомъ съ теологіей до конца XII вѣка еще не существовало; поскольку же нѣчто подобное существовало, оно внушало къ себѣ страхъ, и, такимъ образомъ, вторая изъ указанныхъ здѣсь опасностей была сознана раньше другихъ (Беренгаръ и его друзья). Первую опасность было тѣмъ труднѣе замѣтить, что наиболѣе крупный теологъ около 1100 года, Ансельмъ, ортодоксальность котораго была внѣ всякаго сомнѣнія, пользовался очень независимо какъ раціоналистическими доказательствами, такъ и неоплатонически-августиновскими принципами. — Можетъ-быть, ему — какъ особенно энергичному систематику, даже основателю средневѣковой систематики, несмотря на

скудость философскаго матеріала—удалось бы вполнѣ упрочить положеніе діалектической науки, которою онъ умѣлъ пользоваться съ виртуозностью, и заставить увѣровать въ совмѣстимость мистики (meditatio) и разума, авторитарной вѣры и ratio («вѣрую, чтобы понять» — съ одной стороны; «съ логической необходимостью должно быть понято все то [1]), чему учитъ насъ вѣрить относительно Христа католическая вѣра», — съ другой), если бы его ученики, какъ, напримѣръ, Вильгельмъ изъ Шампо, не вывели изъ платоническаго реализма сомнительныхъ заключеній (единая покоющаяся субстанція, явленія какъ призракъ), и если бы въ лицѣ Абеляра не выступилъ сильный научный талантъ, который долженъ былъ испугать представителей церкви. Абеляру не вполнѣ чужды черты просвѣтителя; но онъ былъ болѣе смѣлъ, чѣмъ послѣдователенъ, и признаніе откровенія ограничивало его «раціонализмъ». Но онъ все-таки выступалъ — хотя далеко не во всемъ—противъ вѣры, основывающейся исключительно на авторитетѣ; онъ хотѣлъ знать то, во что онъ вѣровалъ, и хотѣлъ показать, какъ непрочны и противорѣчивы безконтрольная ортодоксія и традиція, выдаваемыя за безусловную истину («Sic et non»). Такимъ образомъ, онъ въ одинаковой степени имѣлъ въ виду какъ основы вѣры, такъ и теологическія крайности, выражающіяся въ догматахъ. Его противники, прежде всего Бернардъ, признавали его ученіе о Троицѣ и весь методъ его науки—который у его учениковъ часто вырождался въ формалистическое искусство спорить и соединялся съ невыносимымъ самомнѣніемъ—чуждымъ и еретическимъ; за это они осудили его. Они совершенно не замѣтили, что наиболѣе подозрительныя положенія смѣлаго новатора частью были выводами изъ того мистическаго ученія о Богѣ, которое они сами раздѣляли (такъ, напр., его взглядъ на исторію, повидимому, устраняющій историческое христіанство въ пользу греческой философіи; ср. Юстина). Еще парадоксальнѣе то, что именно Абеляръ, сдѣлавшій, съ одной стороны, указанные выводы, съ другой, замѣнившій реализмъ нѣкотораго рода концептуализмомъ, отвелъ трезвому мышленію осязательное вліяніе на отношеніе къ основнымъ принципамъ, устранилъ пантеистическія слѣдствія тогдашней ортодоксіи и *такимъ образомъ положилъ начало классической формѣ средневѣковой консервативной теологіи*. Церковная догма требовала реализма, но логически не могла быть сохранена при полномъ господствѣ мистической неоплатонической теологіи. Необходимо было умѣреніе высокаго полета платонизма; другими словами, церковь нуждалась въ «аристотелизмѣ», какъ его тогда понимали, и какъ онъ тогда выражался, т.-е. въ такомъ взглядѣ на вещи, согласно которому явленія и творенія являются не транзиторнымъ выраженіемъ божества, но стоящій внѣ міра Богъ, какъ творецъ въ собственномъ смыслѣ слова, вызвалъ тварь къ бытію и далъ ей самостоятельное существованіе. Съ этой мысли снова началъ Абеляръ, и многое, вызывавшее въ его время возраженія, стало впослѣдствіи ортодоксальнымъ. Но его неуспѣхъ обусловливался его собственными свойствами, недостатками въ характерѣ, неясностью его точекъ зрѣнія и многими уклоненіями отъ церковной вѣры. Онъ до такой степени дискредитировалъ «науку» въ глазахъ Бернарда и мистиковъ, что слѣдующее поколѣніе теологовъ оказалось въ очень тяжеломъ положеніи. Недалеко было до осужденія написанныхъ, вѣроятно, въ 1151 г. изреченій Петра Ломбардскаго, ученика Абеляра, въ которыхъ съ извѣстной научной независимостью противоставлялись различныя мнѣнія въ патристической традиціи [2]), давался

---

[1]) Прежде всего, самое христіанское понятіе Божества; Ансельмъ вполнѣ убѣжденъ въ необходимости его логическаго пониманія (христологическое доказательство); такъ это остается и у Дунса Скота.

[2]) Около 1500 цитатъ, заимствованныхъ большею частью изъ вторыхъ рукъ (въ особенности изъ «Glossa Strabonis» и изъ «Decretum Gratiani»), двѣ трети изъ Августина, и изъ нихъ двѣ седьмыхъ изъ сочиненія «De trinitate»!

цѣлесообразный обзоръ ученія въ духѣ церкви [1]), но въ частностяхъ теологическіе вопросы часто оставались открытыми [2]), (1164, 1179 г.). Вальтеръ изъ монастыря С.-Викторъ боролся съ нимъ такъ же, какъ и съ Абеляромъ, такъ какъ и Ломбардецъ наряду съ авторитетомъ руководствовался и разумомъ и пользовался діалектическимъ методомъ. Но задача теологіи дать обзоръ всей области догматики (ученіе о Богѣ [Троица, предопредѣленіе и т. д.]—сотвореніе міра, ангелы, свобода, грѣхъ—христологія, вѣра, надежда, любовь, ученіе о добродѣтели—таинства, эсхатологія) и все продумать, будучи разъ поставлена, не могла уже быть устранена, и въ разрѣшеніи этой задачи послѣдователи Абеляра и Бернарда сблизились нѣсколько другъ съ другомъ. Сношенія съ іудеями и магометанами требовали также разумной апологетики. Больше всего сдѣлалъ для объединенія обоихъ теченій Гуго изъ монастыря С.-Викторъ («De sacramentis»—сентенціи, подлинность которыхъ должна быть, повидимому, признана), крупный учитель, второй Августинъ, величайшій догматикъ Запада въ періодъ времени между Августиномъ и Ѳомой [3]), имѣвшій сильное вліяніе уже на Петра Ломбардскаго [4]). Новая религіозность, съ самыми новыми своими выраженіями, упражненіями и воспитательными средствами, къ концу XII вѣка постепенно слилась, хотя и не вполнѣ, съ діалектической наукой. Изъ первой была устранена наивная простонародная вѣра, изъ второй излишняя смѣлость, вмѣстѣ съ которой погибло, правда, и много независимаго знанія. Это произошло подъ опьяняющимъ впечатлѣніемъ, которое производила сіяющая отъ побѣдъ церковь. Ея право въ жизни и въ ученіи стало наиболѣе достойнымъ предметомъ изслѣдованія и изложенія. Къ этой задачѣ присоединилась другая, относить все къ Богу и строить свое міросозерцаніе какъ богословіе. Но лишь въ теченіе XIII вѣка патристика, экклезіастика, мистическая теологія и аристотелизмъ объединяются въ величественныя системы, и создается нѣчто высшее, что превосходитъ греческую догматику. Догматическія сочиненія XII вѣка носятъ еще—можетъ-быть, за исключеніемъ трудовъ Гуго—компилятивный характеръ. Мышленія, когда оно хотѣло быть чѣмъ-нибудь большимъ, нежели репродукція и размышленіе, еще боялись.

Развитіе науки до конца XII вѣка вкратцѣ слѣдующее: (а) школа въ Шартрѣ (Фульбертъ, ученикъ Герберта; Беренгаръ; Гильдебертъ Турскій); (б) школа въ Бекѣ (Ланфранкъ, Ансельмъ Кентерберійскій—первый расцвѣтъ церковной науки; въ научномъ отношеніи такъ же твердъ, какъ Беренгаръ, но вполнѣ церковенъ и набоженъ); (в) Лаонская школа (Ансельмъ Лаонскій; Вильгельмъ изъ Шампо, не сломленный реализмъ); (г) школа Абеляра (Абеляръ—научный расцвѣтъ: концептуализмъ, критика, стремленіе выйти изъ границъ положительной религіи); (д) школа Бернарда (Бернардъ—церковность, обостренное чувство грѣховности, недовѣріе къ діалектикѣ); (е) систематики съ мистической основой, родственной бернардовской (Гуго изъ С.-Виктора — второй церковный расцвѣтъ, summa sententiarum, de sacramentis; Ришаръ изъ С.-Виктора); (ж) экклезіастическіе ученики Абеляра (Робертъ Пуллъ, Петръ Ломбардскій, находящійся въ сильной зависимости также отъ Гуго—не знаменуетъ собою расцвѣта, но является основой для догматики будущаго; Іоаннъ Салисберійскій — лучшій писатель своей эпохи и, можетъ-быть, самый умный; Петръ изъ Пуатье); (з) послѣдняя неудачная попытка вывести абеляровскую науку изъ области религіозности и церкви; Вальтеръ изъ С.-Виктора.

---

[1]) Сочиненіе чисто-теологическое; отсутствуетъ ученіе о принципахъ, слѣдовательно, и философія.

[2]) Только на духѣ книги сказывается вліяніе Абеляра; особая задача ея, а также положеніе дѣлъ въ то время не позволяли его цитировать; отдѣльныя его мысли нерѣдко смягчены. Авторъ пользуется также Іоанномъ Дамаскинымъ, часто даже онъ лежитъ прямымъ или косвеннымъ образомъ въ основѣ распредѣленія матеріала (Seeberg).

[3]) Онъ имѣлъ, повидимому, еще большее вліяніе, чѣмъ Ансельмъ.

[4]) Сентенціи П. Ломбардскаго впослѣдствіи, повидимому, вытѣснили сентенціи Гуго, такъ какъ были болѣе объективны.

§ 64. Работа надъ догмой.

Изъ числа богословскихъ споровъ и многочисленныхъ осужденій выдѣляются споръ съ Беренгаромъ о причащеніи и новое пониманіе Ансельмомъ ученія о примиреніи. Лишь они знаменуютъ собою прогрессъ въ исторіи догмы, которая въ нашъ періодъ вообще не обогащалась.

А. Беренгаровскій споръ.

J. Bach, указ. выше соч. I.—H. Reuter, указ. выше соч.—H. Sudendorf, «Berengarius», 1850.—L. Schwabe, «Studien zur Geschichte des 2. Abendmahlsstreits», 1887.—J. Schnitzer, «Berengar von Tours», 1890.

Второй евхаристическій споръ имѣетъ, кромѣ богословскаго, также философскій и церковно-политическій интересъ. Послѣдній не можетъ быть здѣсь разсмотрѣнъ. Беренгаръ, ученикъ Фульберта Шартрскаго, былъ первымъ діалектикомъ, который съ полной вѣрой въ свое искусство, тожественное, по его мнѣнію, съ самимъ разумомъ, напалъ на церковное суевѣріе, уже почти ставшее догматомъ. Критика евхаристическаго догмата при выдающемся положеніи этого ученія была критикой господствующаго церковнаго ученія вообще. Беренгаръ писалъ (систематизація его взглядовъ въ сочиненіи «de sacra coena adv. Lanfrancum», ок. 1073 г.) и создалъ школу, не въ качествѣ лишь отрицательно дѣйствующаго просвѣтителя, а для того, чтобы противопоставить вредному обычаю истинную традицію и, вмѣстѣ съ тѣмъ, также, чтобы распространять свой свѣтъ. Въ господствующемъ ученіи о пресуществленіи онъ видѣлъ безуміе и возстановилъ августиновское ученіе объ евхаристіи (какъ Ратрамнъ, книга котораго, между прочимъ, принималась за принадлежащую Скоту Эригенѣ и какъ таковая была осуждена на Верчелльскомъ соборѣ 1050 г.), для возстановленія «разумнаго богопочитанія» и борьбы съ варварской жаждой чудесъ. Беренгаръ началъ полемику письмомъ къ Ланфранку, гдѣ доказывалъ, что признаніе пресуществленія нелѣпо, и что, слѣдовательно, слова Христа надо понимать въ переносномъ смыслѣ. Онъ не училъ чисто-символическому пониманію, но скорѣе, подобно отцамъ, признавалъ въ священномъ актѣ signum и sacramentum: черезъ «conversio» вступаетъ нѣчто святое, но это невидимый элементъ, весь Христосъ; хлѣбъ и вино измѣняются лишь относительнымъ образомъ. Противное ученіе противорѣчитъ разуму, въ которомъ заключается божественное подобіе; тотъ, кто служитъ «безумію», лишается божественной части своего существа. Ученіе Беренгара было осуждено въ его отсутствіе въ Римѣ и въ Верчелли (1050 г.); его самого въ Римѣ принудили отречься отъ своего ученія (1059 г.) и подписать составленное кардиналомъ Гумбертомъ исповѣданіе, которое показываетъ, что Беренгаръ не преувеличивалъ, когда говорилъ о господствующемъ ученіи, такъ какъ въ исповѣданіи говорилось, что дары послѣ освященія являются не только таинствомъ, но истиннымъ тѣломъ Христа (sensualiter, non solum sacramento), которое и раскусывается зубами вѣрующихъ (такъ училъ, однако, уже Іоаннъ Златоустъ). Въ послѣдующіе годы Беренгаръ, защищаемый вліятельными римскими друзьями (Гильдебрандомъ), долгое время молчалъ, но затѣмъ снова началъ литературную полемику. Лишь въ это время были написаны главныя сочиненія (Ланфранкъ, De corpor. et sang. domini adv. B., около 1069 г.). Григорій VII не торопился объявить его еретикомъ, но, чтобы не повредить собственному своему авторитету, онъ, наконецъ (Римъ 1079 г.), вторично заставилъ Беренгара сдаться. Ученый былъ сломленъ, и его дѣло погибло. Ученіе Пасхазія о пресуществленіи было дальше развито противниками Беренгара (manducatio infidelium; чистый реализмъ); но въ этихъ же кругахъ въ церковныхъ интересахъ начали пользоваться при разработкѣ догмы «наукой». Грубыя представленія были устранены, было признано присутствіе въ таинствѣ всего Христа (въ обѣихъ частяхъ; не кровавые куски Его тѣла), проведено различіе между signum и sacramentum для различія manducationis infidelium и fidelium (особенно

важно сочиненіе Гитмунда изъ Аверсы, «de corp. et sang. Christi veritate in eucharistia»). Уже тогда были выставлены также «научные» взгляды на субстанцію и внѣшность, что само собою уже исправляло грубое «sensualiter», хотя нѣкоторые предполагали неизмѣняемость внѣшности измѣняемой субстанціи; наконецъ, можно встрѣтить уже робкое зарожденіе спекуляціи относительно вездѣсущія субстанціи тѣла Христова. Выраженіе «пресуществленіе» встрѣчается впервые у Гильдеберта Турскаго (начало XII вѣка); главнымъ аргументомъ все еще остается всесильная Божья воля. Какъ догматъ ученіе о пресуществленіи было формулировано на Латеранскомъ Соборѣ 1215 года въ новомъ исповѣданіи вѣры, которое до professio fidei Trident. было наиболѣе важнымъ символомъ послѣ древне-церковнаго. Ученіе объ евхаристіи здѣсь непосредственно примыкаетъ къ ученію о Троицѣ и къ христологіи. Его единство съ этими ученіями выразилось, такимъ образомъ, и въ символѣ, и притомъ въ формѣ ученія о пресуществленіи («transsubstantiatis pane et vino») и съ чисто-іерархической тенденціей. Затѣмъ идетъ упоминаніе крещенія и покаянія («per veram poenitentiam semper potest reparari»). Такимъ образомъ, завершается какъ это развитіе, такъ и другое, связанное съ нимъ, что каждый христіанинъ долженъ исповѣдывать свои грѣхи духовнику (гл. 21). Новое введеніе въ символѣ (соединеніе ученія объ евхаристіи съ Троицей и христологіей) является наиболѣе самостоятельнымъ и смѣлымъ дѣломъ средневѣковья, гораздо болѣе важнымъ, чѣмъ «filioque». Но, съ другой стороны, символъ все еще ясно показываетъ, что лишь древніе догматы являются действительно догматами, а не августиновскія ученія о грѣхѣ, первородномъ грѣхѣ, благодати и т. п. Въ составъ католическаго христіанства, кромѣ древне-церковныхъ догматовъ, входятъ ученія о трехъ таинствахъ (крещеніи, покаяніи и причащеніи). Остальное является догматами второго разряда, вѣрнѣе— совершенно не догматами. Это положеніе вещей имѣетъ огромное значеніе для послѣдующаго времени (вплоть до реформаціи).

§ 65. Продолженіе.

Б. Ученіе Ансельма объ удовлетвореніи и ученія теологовъ XII вѣка о примиреніи.

Исторія ученія о примиреніи Баура (J. Ch. Baur) и Ричля (A. Ritschl; т. I, изд. 2-е).— F. R. Hasse, «Anselm», 2 т., 1852 и сл.—H. Cremer въ «Studien und Kritiken», 1880, стр. 7 и сл., 1893, стр. 316 и сл.—J. Gottschick, «Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters» («Z. K. G.», т. 22, 1901, стр. 378 и сл.).—Leipoldt, «Ueber satisfactio und meritum» въ «Studien und Kritiken», 1904, вып. 2.

Ансельмъ въ своемъ сочиненіи «Cur deus homo» старался доказать полную необходимость (разумность) смерти богочеловѣка для искупленія грѣшнаго человѣчества (даже у Августина встрѣчаются сомнѣнія относительно необходимости), и, такимъ образомъ, онъ возвелъ основы практики покаянія (satisfactio congrua) въ основную схему религіи вообще (у А. не замѣтно большого вліянія германскаго права; прецеденты, которыхъ здѣсь надо искать, принадлежатъ еще древне-католической церкви). Въ этомъ состоитъ его огромное значеніе. Предпосылкой является то, что грѣхъ есть вина и притомъ вина передъ Богомъ, что уничтоженіе грѣховъ является сущностью дѣла Христа, что крестъ Христовъ есть искупленіе, и что, слѣдовательно, благодать Божія есть не что иное, какъ дѣло Христа (Августинъ проявляетъ еще въ этихъ вопросахъ колебанія). Въ этихъ пунктахъ разсужденія Ансельма согласуются съ Евангеліемъ. Но въ нихъ есть, къ сожалѣнію, большіе недостатки, такъ какъ, имѣя въ виду лишь «объективную» сторону, они не содержатъ доказательства дѣйствительности спасенія, но лишь дѣйствительности необходимыхъ для него условій (они, въ сущности, не содержатъ ученія о примиреніи); затѣмъ они основываются на противорѣчивыхъ взглядахъ на Божіе достоинство, невозмож-

нымъ образомъ запутываютъ представленія о божественныхъ свойствахъ, представляютъ Бога не какъ владыку и какъ всесильную любовь, а какъ могущественное частное лицо, союзника человѣка, не признаютъ нерушимости священнаго нравственнаго закона, а потому и наказанія, и представляютъ, наконецъ, человѣчество искупленнымъ отъ гнѣвнаго Бога, и Бога удовлетвореннымъ человѣческой жертвой (!), не будучи въ состояніи какъ слѣдуетъ выяснить, какъ въ самомъ человѣкѣ совершается нравственное перерожденіе. Великій августинецъ и діалектикъ Ансельмъ не зналъ, что такое в ѣ р а, и потому считалъ возможнымъ дать ученіе о спасеніи по строго-логичнымъ пунктамъ (для обращенія іудеевъ и язычниковъ), не заботясь объ основаніи религіи въ сердцѣ, т.-е. о пробужденіи вѣры. Но это значитъ желать представить религію безъ религіи, такъ какъ религія есть созданіе вѣры. Расчлененіе проблемы на «объективное» спасеніе и «субъективное» принятіе спасенія—введенное августинизмомъ, привязаннымъ къ старому и стремящимся къ новому—обнаруживается и здѣсь даже сильнѣе, чѣмъ когда-либо раньше, такъ какъ Ансельмъ серьезно отнесся къ основной проблемѣ. Тѣмъ тяжелѣе были дурныя послѣдствія, дающія себя знать и до сихъ поръ, такъ какъ, если проблема распадается на «объективную» (драму Бога) и «субъективную» сторону, то, слѣдовательно, Богъ и въ христіанствѣ смертью Христа далъ лишь общую возможность существованія истинной религіи; самое же ее долженъ создавать себѣ самъ человѣкъ, либо самостоятельно, либо съ сотней ничтожныхъ помощниковъ и вспомогательныхъ средствъ (церковь). Всякій, кто раздѣляетъ это убѣжденіе, остается католикомъ, хотя бы онъ и называлъ себя лютераниномъ. А н с е л ь м ъ в п е р в ы е в п о л н ѣ в ы я с н и л ъ н а э т о й в а ж н о й п р о б л е м ѣ (т о, ч т о о н ъ в ы д в и н у л ъ е е н а п е р в ы й п л а н ъ, я в л я е т с я е г о з а с л у г о й) в у л ь г а р н о-к а т о л и ч е с к о е п о н я т і е Б о ж е с т в а и в у л ь г а р н о е д р е в н е-к а т о л и ч е с к о е п о н и м а н і е р е л и г і и в ъ т о м ъ в и д ѣ, в ъ к а к о м ъ о н и д а в н о у ж е в ы р а з и л и с ь в ъ п р а к т и к ѣ п о к а я н і я. Въ этомъ смыслѣ онъ является однимъ изъ творцовъ католической церкви, хотя отъ его теоріи въ ея частностяхъ церковь впослѣдствіи, можетъ-быть, и отказалась—въ пользу еще болѣе удобной церковной практики.

Ансельмъ во многихъ своихъ сочиненіяхъ («Monologium», «Prologium», о понятіи Божества, онтологическое доказательство) высказывалъ убѣжденіе, что можно вѣрить только на основаніи авторитета, и лишь тогда человѣкъ становится въ состояніи логически доказать свою вѣру. Но только въ своемъ написанномъ въ формѣ діалога сочиненіи «Cur deus homo», онъ сосредоточилъ всю христіанскую религію на одномъ пунктѣ, разсматривая ее логически и какъ цѣлое. Послѣ очень замѣчательнаго введенія, въ которомъ отвергается старое представленіе о спасеніи, какъ объ удовлетвореніи притязаній дьявола, выставляетъ онъ тезисъ, что разумное твореніе черезъ грѣхъ отнимаетъ у Бога подобающую ему ч е с т ь, не оказывая ему требуемой его достоинствомъ покорности. Такъ какъ Богъ не можетъ быть лишенъ своего достоинства, и такъ какъ, кромѣ того, безнаказанность должна была бы вызвать общую смуту въ Божіемъ царствѣ, то возможно лишь или возстановленіе (satisfactio), или кара. Послѣдняя сама по себѣ была бы вполнѣ справедлива, но такъ какъ она можетъ состоять лишь въ уничтоженіи, слѣдовательно, въ гибели драгоцѣннѣйшаго созданія Божія (разумныхъ тварей), то Божіе достоинство ея не допускаетъ. Такимъ образомъ, остается возможной лишь satisfactio, которая должна быть одновременно возстановленіемъ и выкупомъ. Но человѣкъ не можетъ самъ этого выполнить, такъ какъ все, что онъ можетъ дать Богу, онъ и безъ того обязанъ ему дать по долгу; кромѣ того, вина грѣха безконечно велика, такъ какъ уже малѣйшая непокорность имѣетъ своимъ послѣдствіемъ безконечную виновность («nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum»). Какъ же человѣкъ долженъ вернуть Богу «все то, что онъ у Него отнялъ». «чтобы все, чего Богъ былъ имъ лишенъ, Онъ вновь отъ него получилъ»?

Сдѣлать это можетъ только Богочеловѣкъ, такъ какъ лишь Богъ можетъ принести что-нибудь «de suo», что больше всего того, что существуетъ помимо Бога, а принести это долженъ человѣкъ. Слѣдовательно, необходима личность, имѣющая въ себѣ двѣ природы, могущая добровольно принести въ жертву свою богочеловѣческую жизнь (безгрѣшность) и дѣйствительно приносящая ее. Это должна быть его жизнь, такъ какъ лишь ее онъ не обязанъ принести Богу въ жертву; все остальное обязанъ отдать даже онъ, чуждый грѣха. Но въ этой жертвѣ заключается полное удовлетвореніе (nullatenus seipsum potest homo magis dare deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius»), и цѣнность ея безконечна. Такъ какъ малѣйшій ущербъ, наносимый этой жизни, имѣетъ безконечную отрицательную цѣнность, то добровольная отдача ея имѣетъ безконечную положительную цѣнность. Acceptio mortis Богочеловѣкомъ является безконечнымъ благомъ для Бога (!), далеко превосходящимъ ущербъ отъ грѣха. Христосъ сдѣлалъ все это; Его добровольная смерть могла совершиться лишь «in honorem dei», такъ какъ другой цѣли нельзя найти. Для насъ эта смерть имѣетъ троякое послѣдствіе: 1) прежнее тяготѣвшее надъ нами бремя вины снимается; 2) мы можемъ брать примѣръ съ этой добровольной смерти; 3) Богъ, признавая актъ satisfactionis заслугой Богочеловѣка, обращаетъ эту заслугу на пользу намъ, такъ какъ Онъ ничего не можетъ дать Христу. Только при условіи этой замѣны можемъ мы сдѣлаться послѣдователями Христа. Эта послѣдняя мысль является отрадной попыткой со стороны Ансельма перенести драму спасенія въ человѣческое сердце; но она страдаетъ отъ неясности, которая существовала уже въ практикѣ покаянія. Сами по себѣ удовлетвореніе и заслуга несовмѣстимы, такъ какъ одинъ и тотъ же актъ можетъ быть либо тѣмъ, либо другимъ (первымъ—если не было повода для сверхдолжнаго подвига). Но на практикѣ покаянія католики привыкли видѣть въ сверхдолжныхъ поступкахъ «заслуги» даже въ тѣхъ случаяхъ, когда они служили для искупленія грѣха. Такимъ образомъ, Ансельмъ и на satisfactio Христа смотрѣлъ съ точки зрѣнія заслуги, которая постоянно—даже послѣ окончанія самого акта—продолжаетъ умилостивлять Бога и дѣлать его снисходительнымъ. Ансельму тѣмъ легче было это сдѣлать, что онъ считалъ дѣло Христа превышающимъ тяжесть грѣха. Къ идеѣ заслуги онъ присоединилъ, правда, скорѣе въ видѣ намека, субъективный результатъ акта; въ предѣлахъ представленія объ удовлетвореніи онъ не нашелъ ни одного пункта, отъ котораго онъ могъ бы перейти къ «субъективной» сторонѣ. Тѣмъ не менѣе, онъ кончилъ свою работу съ отраднымъ сознаніемъ, что онъ логически доказалъ «per unius quaestionis solutionem quicquid in novo veterique testamento continetur».

Теорія Ансельма объ удовлетвореніи была принята впослѣдствіи лишь съ видоизмѣненіями, Абеляръ не воспользовался ею; тамъ, гдѣ онъ говоритъ объ искупленіи Христомъ (комментарій къ «Посланію къ римлянамъ»), онъ восходитъ къ Новому Завѣту и патристической традиціи (Августинъ), выдвигая важную мысль, что мы должны быть возвращены къ Богу (а не отношеніе къ намъ Бога должно быть измѣнено). Съ самаго начала онъ относитъ спасеніе лишь къ избраннымъ и потому учитъ, что смерть Богочеловѣка должна пониматься лишь какъ актъ любви, воспламеняющій наши холодныя сердца; но онъ придаетъ своей мысли и такой оборотъ, что заслуга Христа какъ главы общины обращается на пользу ея членовъ; но эту заслугу составляетъ не совокупность извѣстныхъ подвиговъ, а присущая Христу полнота любви къ Богу. Заслуга Христа—это Его служеніе любви, постоянно продолжающееся въ непрестанномъ ходатайствѣ; примиреніе есть личное возсоединеніе съ Христомъ. О правахъ на насъ діавола Абеляръ также не хотѣлъ ничего знать, и вмѣстѣ съ идеей необходимости для Бога кровавой жертвы онъ отклонилъ и идею логической необходимости крестной смерти. Правильность представленія о страданіи въ видѣ кары ускользнула и отъ него, какъ отъ Ансельма. Бернардовскія идеи о примиреніи уступали абеляровымъ, но онъ сумѣлъ дать болѣе

поучительное выраженіе своей любви къ Христу. Впослѣдствіи представленіе о заслугѣ Христа (согласно съ Ансельмомъ) становится господствующимъ. При серьезномъ размышленіи объ удовлетвореніи строгія категоріи Ансельма во многихъ пунктахъ были разрушены. Вѣдь и въ дисциплинѣ покаянія ни необходимость, ни «количество» не были прочно установлены! Петръ Ломбардскій удовлетворялся тѣмъ, что развилъ, согласно традиціи, всѣ возможныя точки зрѣнія, съ которыхъ можно было разсматривать смерть Христа, даже подкупъ діавола вмѣстѣ съ обманомъ и выкупомъ, за исключеніемъ ученія объ удовлетвореніи, потому что оно не имѣло за себя традиціи. По существу дѣла, однако, онъ былъ послѣдователемъ Абеляра (заслуга, возбужденіе взаимной любви). Лишь послѣ него начались разсчетъ и торгашество за цѣнность грѣха и цѣнность заслуги Христа (обще-церковный взглядъ на роль Христа въ спасеніи въ первую половину XII вѣка, вкратцѣ изложилъ Готтшикъ, указ. выше соч., стр. 437 сл.).

ГЛАВА VIII.

Исторія догматики въ эпоху нищенствующихъ орденовъ до начала XVI вѣка.

Условія, въ которыхъ находилась древне-церковная догматика въ эту эпоху, все болѣе упрочивали ее какъ правовой порядокъ — причина, почему даже реформація невольно остановилась передъ нею. Въ великихъ принципіальныхъ вопросахъ и въ ученіяхъ о грѣхѣ, благодати, покаяніи, оправданіи, таинствахъ, дѣйствительно, продолжала жить работа теологовъ. Въ этомъ смыслѣ всѣ они августинцы; но не только не было достигнуто единогласно принятое ученіе, но все болѣе выдвигался на первый планъ взглядъ, примыкавшій къ церковному эмпиризму, но не удовлетворявшій болѣе серьезнаго религіознаго чувства. Теологія Ѳомы была разрушена номиналистами, и реакціи въ духѣ Ѳомы или Августина не имѣли успѣха.

§ 66. Къ исторіи религіозности.

K. Hase, «Franz von Assisi», 1856.—K. Müller, «Anfänge des Minoritenordens», 1885.—H. Thode,—«Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien», 2-е изд. 1904.—Sabatier, «Leben des heiligen Franz von Assisi», нѣм. пер. M. L., 1895.—Hegler, «Franciskus von Assisi und die Gründung des Franziskaner-Ordens» въ «Zeitschr. f. Theologie und Kirche», т. 6, стр. 395 и сл.—K. Müller, «Die Waldenser», 1886.—W. Preger, «Geschichte der deutschen Mystik», т. 1—3. 1874, 1881, 1893.—Затѣмъ работы объ іоахимитахъ, спиритуалахъ, братьяхъ общей жизни, гуситахъ и средневѣковыхъ «еретикахъ»: J. Döllinger, «Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters», 2 т., 1890; работы H. Denifle и F. Ehrle въ «Arch. f. Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», т. 1—4, и соотвѣтствующія статьи въ «Real-Encyclopedie», 3-е изд.

Религіозность Бернарда, выражавшаяся въ созерцаніи страданій Христа, была преобразована Франциском въ религіозность слѣдованія Христу «in humilitate, caritate, obedientia». Смиреніе—это самая совершенная нищета, и то выраженіе, какое далъ ему Францискъ въ своей жизни, соединивъ его съ безконечной любовью къ Христу, содержало въ себѣ неистощимо-богатый, способный на самыя различныя индивидуальныя воплощенія, высокій идеалъ христіанства, ставшій могучей силой, потому что въ немъ впервые католическая религіозность получила свое классическое выраженіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ, Франциска одушевляли чисто-апостольская потребность проповѣди и горячее стремленіе воспламенять сердца и служить христіанамъ любовью. Содержаніемъ его проповѣди была отдѣльная душа, покаяніе и возстано-

вленіе апостольской жизни. Въ болѣе широкихъ кругахъ она должна была производить впечатлѣніе какъ потрясающая проповѣдь покаянія; въ этомъ отношеніи Францискъ отсылалъ вѣрующихъ къ церкви, самымъ вѣрнымъ сыномъ которой онъ былъ, несмотря на то, что ея епископы и священники не служили, а правили. Этого противорѣчія онъ не замѣчалъ; но другіе, его предшественники (вальденцы, гумиліаты), замѣчали его, въ своемъ стремленіи возстановить апостольскую жизнь они презирали господствующую церковь и отдѣлились отъ нея. За нищенствующими орденами остается заслуга, что они удержали въ руслѣ церкви могучій потокъ пробудившейся бурной христіанской жизни; не мало водъ этого потока текло уже внѣ церкви, приняло враждебное церкви направленіе, вновь воскресило старыя апокалиптическія идеи и видѣло въ церкви великій Вавилонъ, близкій судъ, уготованный то папѣ, то императору. Небольшая часть францисканцевъ протянула имъ руку. Они распространились по Италіи, Франціи, Германіи, вплоть до Богеміи и Бранденбурга, бросая здѣсь и тамъ смутныя еретическія идеи, но чаще лишь обостряя совѣсть, пробуждая религіозное волненіе или независимость въ формѣ индивидуальной аскетической религіозности, разрушая авторитетъ церковности и борясь съ нимъ. Въ церкви и наряду съ ней развивалось христіанство міранъ, въ которомъ росло стремленіе къ религіозной независимости; но такъ какъ аскезъ, въ концѣ концовъ, всегда лишенъ цѣли и не способенъ дать блаженства, то онъ нуждается въ церкви, въ ея авторитетѣ и ея таинствахъ. Всѣ «еретики», написавшіе на своемъ знамени евангельскій идеалъ жизни, оставались связанными съ церковью невидимыми, но очень прочными узами, съ той самой церковью, отъ гнета, господства и привязанности къ міру которой они хотѣли уйти. Изъ библицистскихъ и апокалиптическихъ сектъ не создалось ничего прочнаго, изъ вальденской и гуситской—ничего, имѣвшаго широкое значеніе. Онѣ были дѣйствительно «еретическими», такъ какъ онѣ, все-таки, принадлежали къ церкви, отъ которой хотѣли уйти. Многочисленныя благочестивыя братства, развившіяся въ это время и остававшіяся—хотя и со вздохами—въ предѣлахъ церкви, показываютъ, что оффиціальная церковь обладала еще достаточной эластичностью, чтобы дать у себя мѣсто «нищенству» и евангельской жизни, и принять въ свой организмъ нищенствующіе ордена. Скоро она ихъ обезоружила, и они стали ея лучшей опорой. Индивидуальному благочестію міранъ, крѣпкими цѣпями прикованному къ исповѣдальнѣ, къ таинствамъ, духовенству и папѣ, въ клерикальной церкви было оставлено лишь подчиненное существованіе. Такъ средневѣковая церковь съ трудомъ пробивала себѣ путь въ XIV и XV вв. За тѣ жертвы, какія минориты должны были принести іерархіи, они уже очень скоро вознаградили себя, благодаря той неслыханной энергіи, съ которой они служили среди міранъ цѣлямъ господствующей надъ міромъ церкви. Всемірно-историческое значеніе тѣхъ религіозныхъ движеній, толчокъ которымъ дали вальденцы и нищенствующіе ордена, не можетъ быть указано въ новыхъ ученіяхъ и учрежденіяхъ, хотя и послѣднія не вполнѣ отсутствовали, а въ порожденномъ ими религіозномъ пробужденіи и въ волненіи, ведущемъ къ религіозному индивидуализму. Поскольку они заставили каждаго отдѣльнаго человѣка задуматься надъ истиной спасенія, нищенствующіе ордена и «дореформаціонныя» движенія являются подготовительной ступенью къ реформаціи. Но чѣмъ болѣе религія вносилась въ среду третьяго сословія и міранъ вообще, тѣмъ болѣе опасеній вызывало незащищенное положеніе древней догмы, и при существовавшемъ колебаніи относительно практическихъ задачъ и настоящаго состоянія эмпирической церкви огромное большинство самихъ міранъ искало прочной опоры въ догматикѣ.

Въ этомъ углубленіи религіи, для цѣлей исторіи догмы, особенно важенъ въ частности союзъ нищенствующихъ орденовъ съ мистикой. Мистика является сознательной, рефлектирующей католической религіозностью, ищущей подъема въ пропо-

вѣди, размышленіи и созерцаніи: католицизмъ знаетъ лишь ее или fides implicita. Образецъ ея исходитъ отъ сочетанія Августина съ Ареопагитомъ, оживленнаго бернардовской преданностью Христу. Мистика имѣетъ много проявленій, но національныя и вѣроисповѣдныя условія ее мало измѣняютъ. Подобно тому, какъ ея исходная точка исторически близка къ пантеизму, такъ при послѣдовательномъ развитіи и цѣль ея является пантеистической (акосмической). Въ зависимости отъ того, насколько она держится историческаго Христа и наставленій церкви, цѣль эта выступаетъ сильнѣе или слабѣе; но и въ церковномъ выраженіи мистики не вполнѣ отсутствуетъ это направленіе, ведущее далѣе историческаго Христа: Богъ и душа, душа и ея Богъ; Христосъ-братъ; рожденіе Христа въ каждомъ вѣрующемъ (послѣдняя мысль понимается то въ пантеистическомъ, то въ духовномъ смыслѣ). Мистика учила, что религія есть жизнь и любовь, и, исходя изъ этой высокой идеи, она предприняла новое освѣщеніе, даже переработку всей догмы вплоть до ученія о Троицѣ; она создала индивидуальную религіозную жизнь, и мистики нищенствующихъ орденовъ были ея величайшими виртуозами. Но такъ какъ она не вполнѣ познала даваемую вѣрой опору въ видѣ твердой надежды на Бога, она могла дать только направленіе для progressus infinitus (къ Богу), но не породила постояннаго чувства прочнаго обладанія.

Эти указанія мистики вращаются въ области того, что удалившаяся отъ Бога душа должна вернуться къ Нему при помощи очищенія, просвѣтлѣнія и субстанціальнаго соединенія съ Богомъ; она должна лишиться своего образа, получить его вновь, переродиться. Мистики говорили объ углубленіи въ себя, о созерцаніи внѣшняго міра, какъ Божьяго творенія, о нищетѣ и смиреніи, къ которымъ должна стремиться душа, такъ что было очевидно, что они все это пережили. На всѣхъ ступеняхъ многіе изъ мистиковъ умѣли привлекать весь церковный аппаратъ спасительныхъ средствъ (таинства, священные предметы); какъ прежде у неоплатониковъ, такъ теперь у мистиковъ глубокая духовная религіозность и идолопоклонство при извѣстныхъ условіяхъ не представляли противоположности: видимое, если на него падаетъ отблескъ священнаго преданія, становится символомъ и залогомъ вѣчнаго. Въ частности таинство покаянія играло обыкновенно особенно важную роль въ «очищеніи». При «просвѣтлѣніи» особенно выдвигается бернардовское созерцаніе. Наряду съ сомнительными указаніями относительно подражанія Христу встрѣчаются также «евангелическія» мысли—полная вѣра, надежда на Христа. При этомъ здѣсь подчеркивается то погруженіе въ любовь, изъ котораго развился тотъ высокій подъемъ душевной жизни, который подготовляетъ собою ренессансъ и реформацію. При «субстанціальномъ соединеніи», наконецъ, выступаютъ метафизическія идеи (Богъ есть всеединое, индивидуумъ—ничто; Богъ, какъ «безконечная субстанція», «тихій покой» и т. д.). Даже вполнѣ ортодоксальный догматикъ Ѳома не отказывался въ данномъ случаѣ отъ пантеистической спекуляціи, давшей толчокъ «бурной» религіозности. Въ новѣйшее время Денифле показалъ, что мейстеръ Экгардтъ, великій отверженный церковью мистикъ, находился подъ вліяніемъ Ѳомы. Но какъ ни опасны были эти спекуляціи, все же ими предполагалась и высшая духовная свобода (см., напр., «нѣмецкое богословіе»), которая должна быть достигнута путемъ полнаго отдѣленія отъ міра въ чувствѣ сверхъ-мірнаго. Въ этомъ направленіи въ особенности дѣйствовали нѣмецкіе мистики, начиная съ Экгардта. Тогда какъ романцы стремились, главнымъ образомъ, потрясать проповѣдью покаянія, первые взяли на себя положительную задачу распространять на народномъ языкѣ и въ кругахъ мірянъ (Таулеръ, Сейзе и др.) высшія идеи тогдашней религіозности и сроднить умы съ міромъ любви путемъ аскеза. Они учили (подобно Ѳомѣ), что душа уже здѣсь на землѣ можетъ принять въ себя Бога, что она испытываетъ въ полномъ смыслѣ видѣніе Его существа и пребываетъ уже на небѣ. Однако, идея полной преданности божеству переходитъ въ другую, что душа въ себѣ самой носитъ божественное

начало и можетъ развивать его, какъ духовную свободу, и возвышеніе надъ всѣмъ существующимъ и мыслимымъ. Указанія на это носитъ то болѣе интеллектуалистическій характеръ, то болѣе квіетическій. Мистика Ѳомы была полна августиновской надежды освободиться путемъ познанія и вознестись къ Богу; мистика Скота уже не обладала этой увѣренностью и стремилась достигнуть высшаго состоянія души черезъ дисциплинированіе воли: единеніе воли съ Божествомъ, преданность, спокойствіе. Въ этомъ заключается шагъ впередъ въ сознаніи евангельской религіозности, который долженъ былъ имѣть значеніе для реформаціи; но именно номиналисты (послѣдователи Скота) утратили ясное и вѣрное пониманіе божественной воли. Здѣсь намѣчается, хотя и не ставится еще вопросъ объ увѣренности въ спасеніи; онъ долженъ былъ оставаться безъ отвѣта, пока понятіе божества не освободилось отъ произвольности.

Надо остерегаться недооцѣнки значенія мистики въ особенности нѣмецкой, особенно въ ея сближеніи съ положительной формой аскеза къ дѣятельной братской любви. Старыя монашескія наставленія были воскрешены энергичнымъ призывомъ къ служенію ближнему. Простыя отношенія одного человѣка къ другому, освященныя Христовой заповѣдью любви и Божіимъ миромъ, освободились отъ традиціонныхъ корпорацій и кастъ средневѣковья и готовы были ихъ разрушить. И въ этомъ можно замѣтить начало новаго времени; монахи становились болѣе активными и близкими къ міру—часто, правда, это сопровождалось и огрубѣніемъ,—и міряне становились живѣе и дѣятельнѣе. Въ полу-свѣтскихъ, полу-духовныхъ свободныхъ общинахъ кипѣла религіозная жизнь. Существованіе старыхъ орденовъ большею частью лишь искусственно поддерживалось, и ихъ авторитетъ падалъ. У англо-саксовъ и чеховъ, которыхъ до сихъ поръ притѣсняли другія націи и держали въ бѣдности, новая религіозность соединилась съ политически-національной программой (виклифитское и гуситское движеніе). Послѣдняя сильно отражалась и въ Германіи, но до національнаго реформаціоннаго движенія въ терпѣливой и раздробленной странѣ дѣло не дошло. Все соціалистически-революціонное и анти-іерархическое оставалось одинокимъ и даже тогда, когда господствующая надъ міромъ церковь опозорила себя въ Авиньонѣ, и на реформаціонныхъ соборахъ раздался призывъ романскихъ націй къ оздоровленію и защитѣ отъ противорѣчащей духовному назначенію церкви и возмутительной финансовой власти куріи, нѣмецкій народъ за немногими исключеніями оставался еще покорнымъ. Колоссальный переворотъ, все еще сдерживаемый, подготовлялся въ XV в., но казалось, что онъ грозилъ только учрежденіямъ политическимъ и церковнымъ. Благочестіе рѣдко затрагивало старую догматику, благодаря номинализму, превратившемуся вполнѣ въ священный пережитокъ. Оно часто обращалось противъ новыхъ ученій, возникшихъ изъ безобразной церковной практики; но само оно не хотѣло быть ничѣмъ инымъ, какъ старой церковной религіозностью, и на самомъ дѣлѣ ничѣмъ инымъ и не было. Въ XV вѣкѣ нѣмецкая мистика высказалась опредѣленнѣе. «Подражаніе Христу» Ѳомы Кемпійскаго является ея лучшимъ выраженіемъ, но чего-либо реформаціоннаго въ полномъ смыслѣ эта книжка не предвѣщаетъ. Реформаторскій элементъ заключается лишь въ ея индивидуализмѣ и въ энергіи, съ которою она обращается къ каждой душѣ.

§ 67. Къ исторіи церковнаго права.—Ученіе о церкви.

За періодъ времени отъ Граціана до Иннокентія III папская система одержала побѣду. Все законодательство декреталій отъ 1159 до 1320 г. основывается на сборникѣ законовъ Граціана, расширяя его объемы, и схоластическое богословіе примѣняется къ этой системѣ. Цитаты изъ отцовъ церкви берутся большею частью изъ юридическихъ книгъ. Церковь, которая по догматикѣ остается общиной вѣрующихъ (предопредѣленныхъ), на самомъ дѣлѣ превращается въ іерархію, папа—въ episcopus universalis. Въ церковной

области нѣмецкіе короли допустили такое развитіе и должны раздѣлить отвѣтственность за него.

Руководящія идеи относительно церкви, лишь теперь окончательно формулированныя, были слѣдующія: 1) Іерархическая организація принадлежитъ къ существу церкви, и мірское христіанство во всѣхъ отношеніяхъ нуждается въ посредничествѣ священниковъ (rite ordinati), которые одни только могутъ совершать церковныя священнодѣйствія. 2) Власть священника въ таинствахъ и въ юрисдикціи независима отъ его личнаго достоинства. 3) Церковь является видимой общиной (и какъ таковая corpus Christi), обладающей своей конституціей, данной ей Христомъ; она обладаетъ двойной властью, spiritualis и temporalis. Благодаря обѣимъ, она, долженствующая остаться до конца міра, стоитъ выше преходящаго государства и царитъ надъ нимъ. Поэтому ей должны покориться всѣ государства и всѣ отдѣльныя лица (de necessitate salutis); власть церкви распространяется даже на еретиковъ и язычниковъ (завершеніе этого ученія Бонифатіемъ VII). 4) Въ лицѣ папы, намѣстника Христа и преемника Петра, церкви дано строго монархическое устройство. Все, что относится къ іерархіи, относится прежде всего къ нему; болѣе того, остальные члены іерархіи призваны лишь «in partem sollicitudinis». Онъ является episcopus universalis; ему принадлежатъ поэтому оба меча, а такъ какъ христіанинъ можетъ достигнуть спасенія лишь въ церкви, а церковь является іерархіей, іерархія же папой, то весь міръ de necessitate salutis долженъ быть подчиненъ папѣ (Булла «Unam sanctam»). Въ цѣломъ рядѣ догматовъ, возникшихъ вслѣдствіе вновь возбужденной полемики противъ грековъ (XIII вѣкъ), эти принципы были приписаны древней церкви; но они были строго формулированы (Ѳомой Аквинатомъ) лишь послѣ того, какъ они давно уже получили право гражданства на практикѣ. Новое право послѣдовало новому обычаю, усиленному ниществующими орденами, которые благодаря полученнымъ ими особымъ привилегіямъ подорвали аристократическія, провинціальныя и мѣстныя власти и завершили побѣду папской автократіи. Ученіе о папской непогрѣшимости было прямымъ заключеніемъ этого хода развитія. И оно было формулировано Ѳомой, но не было еще проведено въ жизнь, въ виду реакціи въ этомъ отношеніи историческаго и областного церковнаго сознанія (парижскій университетъ; объявленіе Іоанна XXII еретикомъ). Около 1300 года неслыханное возвеличеніе папства достигаетъ въ литературѣ своей высшей точки (Августинъ Тріумфъ, Алваръ Пелагій), но съ 1330 г. оно падаетъ, чтобы вновь подняться лишь черезъ 120 лѣтъ (Торкемада). Въ этотъ промежутокъ времени новое развитіе папства подвергалось сильнымъ, но не имѣвшимъ успѣха нападкамъ, сначала въ гибеллинской литературѣ и отчасти связанной съ нею миноритской (Оккэмъ), особенно французской, затѣмъ съ точки зрѣнія суприматіи соборовъ (Констанцскій, Базельскій; если бы постановленія этихъ соборовъ были проведены, то папству пришелъ бы конецъ, такъ какъ соборъ объявлялъ себя высшей законодательной властью въ церкви, которой долженъ быть подчиненъ и папа, присваивалъ себѣ также контроль надъ церковной администраціей и былъ близокъ къ тому, чтобы объявить себя постояннымъ). Лишь временно Мюнхенъ сталъ центромъ оппозиціи, и нѣмецкіе писатели приняли въ ней участіе. Настоящей ареной оппозиціи была Франція, ея король, ея епископы, даже французская нація. Лишь она сохранила за собою достигнутую на соборахъ свободу (Буржская прагматическая санкція 1438 г.); однако, и здѣсь король пожертвовалъ ею по конкордату 1516 г., чтобы по примѣру другихъ государей раздѣлить съ папой власть надъ національною церковью. Прежняя тираннія около 1500 г. была почти повсюду возстановлена. Латеранскій соборъ въ началѣ XVI вѣка издѣвался надъ народными желаніями, какъ-будто никогда и не существовало Констанцскаго и Базельскаго соборовъ.

Новое понятіе церкви до средины XIII вѣка развивалось не теологіей, а юриспруденціей. Это объясняется: 1) недостаткомъ интереса къ теологіи въ Римѣ; 2) тѣмъ фактомъ,

что теологи, разсуждая о церкви, все еще повторяли «непрактичныя» мнѣнія Августина о церкви какъ общинѣ вѣрныхъ (numerus electorum), такъ что позднѣйшія «еретическія» мнѣнія о существѣ церкви встрѣчаются и у великихъ схоластиковъ. Лишь со средины XIII в. богословіе приняло іерархически-папальное понятіе церкви, выработанное юристами (предшественникъ, еще не смѣлый, Гуго изъ С.-Виктора). Поводъ къ этому подала полемика съ греками, въ особенности послѣ Ліонскаго собора 1274 г. Значеніе Ѳомы заключается въ томъ, что онъ впервые строго развилъ папальное понятіе церкви въ догматикѣ и въ то же время искусственно сочеталъ его съ августиновскимъ. Ѳома твердо держится того, что церковь есть совокупность избранныхъ; но онъ указываетъ, что церковь какъ законодательный авторитетъ въ области ученія и какъ учрежденіе священства и таинствъ является единственнымъ органомъ, черезъ который глава церкви набираетъ себѣ членовъ. Такимъ образомъ, онъ сумѣлъ сочетать новое со старымъ. Тѣмъ не менѣе, вплоть до реформаціи и даже позднѣе вся іерархическая и папальная исторія не имѣла прочнаго мѣста въ догматикѣ (Констанцскій и Базельскій соборы оказали свое вліяніе несмотря на всѣ папскія угрозы); она оставалась римскимъ правомъ декреталій, проводилась на практикѣ и фактически владѣла многими умами черезъ ученіе о таинствахъ. Такимъ образомъ, все то, чего можно было ожидать лишь въ будущемъ отъ формулировки понятія церкви въ іерархическихъ интересахъ, стало на практикѣ уже прочнымъ достояніемъ.

Вся оппозиція, поднявшаяся во вторую половину средневѣковья противъ римскаго понятія церкви, потому и оставалась безрезультатной, что она являлась оппозиціей изъ своей же среды. Никто вполнѣ ясно не сознавалъ значенія вѣры для понятія церкви, и никто не внесъ корректива въ представленіе, что конечной цѣлью всей религіозной системы является visio et fruitio dei. Общая почва, на которой стояли представители іерархическаго понятія церкви и ихъ противники, была слѣдующая: 1) церковь является общиной тѣхъ, которые могутъ достигнуть созерцанія Бога, т.-е. предопредѣленныхъ; 2) такъ какъ никто не знаетъ, принадлежитъ ли онъ къ этой общинѣ, то онъ долженъ усердно пользоваться всѣми спасительными средствами; 3) эти спасительныя средства, таинства, даны эмпирической церкви и связаны со священствомъ; 4) они имѣютъ двоякую цѣль: во-первыхъ, подготовленіе къ будущей жизни черезъ соединеніе съ тѣломъ Христовымъ; затѣмъ, такъ какъ въ нихъ проявляются силы вѣры и любви, то вторая цѣль—созданіе «bene vivere» на землѣ, т.-е. осуществленіе закона Христа; 5) такъ какъ высшей задачей земной жизни является исполненіе закона Христа (нищета, смиреніе, покорность), то мірская жизнь—слѣдовательно, и государство—подчинено этой цѣли, а вмѣстѣ съ этимъ и таинствамъ и въ нѣкоторомъ смыслѣ церкви. На этой общей почвѣ вращалась вся политика о церкви и ея реформѣ. Сторонники Рима дѣлали дальнѣйшіе выводы, что іерархическое раздѣленіе, выражающееся въ совершеніи таинствъ и въ функціи церкви подчинить себѣ мірскую жизнь, существуетъ de necessitate salutis, затѣмъ они отодвигали нравственную задачу дѣйствительнаго исполненія закона Христа совершенно на задній планъ передъ механической и іерархической задачей совершенія таинствъ, низводили такимъ образомъ, понятіе церкви, какъ совокупности предопредѣленныхъ (религіозная точка зрѣнія) и общины живущихъ по закону Христа (нравственная точка зрѣнія) до степени простой реторической фигуры и искали доказательства законности церкви въ строгомъ пониманіи объективной системы, завершающейся въ лицѣ папы; въ одномъ пунктѣ, правда, — именно относительно реординацій—подвергая даже опасности законченное зданіе. Противники, напротивъ, приближались къ еретическимъ мнѣніямъ, либо: 1) отвергая іерархическія степени, такъ какъ степени выше епископской не находятъ себѣ опоры ни въ Писаніи, ни въ преданіи, либо 2) ставя религіозную и этическую идеи, выражающіяся въ ученіи о предопредѣленіи и представленіи о церкви, какъ общинѣ

послѣдователей Христа, выше понятія эмпирической церкви, какъ учрежденія, въ которомъ совершаются таинства, и правового института, и 3) вслѣдствіе этого оцѣнивали священниковъ, слѣдовательно, и церковные авторитеты съ точки зрѣнія закона Христа (въ духѣ донатистовъ) прежде, чѣмъ признать за ними право связывать и разрѣшать. Оппозиція всѣхъ такъ называемыхъ «предреформаціонныхъ» сектъ и отдѣльныхъ лицъ коренится въ этихъ положеніяхъ. Изъ нихъ можно было создать, повидимому, самую радикальную антитезу противъ господствующей церковной системы, и ее дѣйствительно создали (церковь діавола, Вавилонъ, антихристъ и т. п.); но, несмотря на все это, противники стояли на общей почвѣ. Правда, нравственные признаки церкви ставили выше правовыхъ и «объективныхъ»—и это уже было, конечно, очень важнымъ шагомъ впередъ,—но основныя понятія (церковь какъ учрежденіе, установленное для совершенія таинствъ, необходимость священства, fruitio dei какъ цѣль, пренебреженіе къ гражданской жизни) оставались тѣ же, и подъ именемъ societas fidelium на самомъ дѣлѣ было создано лишь юридически-моралистическое понятіе церкви: церковь какъ совокупность тѣхъ, которые до нѣкоторой степени осуществляютъ апостольскую жизнь по закону Христа. Вѣра понималась лишь какъ одинъ изъ признаковъ въ понятіи закона, и мѣсто общецерковнаго закона занялъ францисканскій уставъ или библицизмъ, отъ апокалиптическихъ и грубыхъ наслоеній котораго приходилось опять искать спасенія въ древней догматикѣ и церковной традиціи. Не образъ общины вѣрныхъ или «невидимой» церкви, какъ ошибочно думали, носился передъ реформаторами, а прежняя церковь священниковъ и таинствъ должна была быть лишь облагорожена уничтоженіемъ іерархически-монархическаго строя, отнятіемъ у нея присвоенныхъ ей политическихъ функцій и строгой фильтровкой духовенства на основаніи идеала закона Христа или Библіи. При такихъ условіяхъ и сторонники реформы готовы были признать ее видимой святой церковью, черезъ которую Богъ осуществляетъ свое предопредѣленіе. Они не понимали того, что исполненіе донатистскихъ требованій является невозможностью, и что такая реформированная церковь снова превратится въ іерархическую.

Вальденцы не отвергали ни католическаго культа, ни таинствъ, ни іерархическаго строя самихъ по себѣ, но они считали смертнымъ грѣхомъ то, что католическое духовенство пользовалось правами преемниковъ апостоловъ, не ведя апостольской жизни, и протестовали противъ широкой административной власти папы и епископовъ. Іоахимиты и часть миноритовъ сочетали съ нравственнымъ элементомъ апокалиптическій. И здѣсь дѣло шло совершенно не о таинствахъ или священствѣ, а лишь о законности существованія іерархическихъ степеней, о божественномъ установленіи папства и о свѣтской власти церкви, которая за ней не признавалась съ точки зрѣнія францисканскихъ взглядовъ. Передача всей сферы права государству была у многихъ лишь выраженіемъ презрѣнія къ этой области. Профессора парижскаго университета и ихъ національно-либеральные сторонники напали на псевдо-исидорово и григоріанское развитіе папства и церковнаго строя въ самомъ ихъ корнѣ; но и они хотѣли прежде всего подорвать лишь папскую финансовую систему и оздоровить церковь епископальной системой, которая при томъ положеніи, какое уже занимала церковь въ качествѣ римской власти, должна быть названа утопіей. Виклифъ и Гусъ—послѣдній энергичный агитаторъ въ духѣ Виклифа, но не самостоятельный богословъ—являются наиболѣе зрѣлымъ выраженіемъ реформаціонныхъ движеній средневѣковья: 1) они указали на то, что вся практика культа и таинствъ осложнена и искажена человѣческими установленіями (отпущеніе, тайная исповѣдь, полная связующая и разрѣшающая власть священства, manducatio infidelium, почитаніе святыхъ, иконъ и мощей, частныя обѣдни, св. Дары; Виклифъ возставалъ также противъ ученія о пресуществленіи); они требовали болѣе простого, понятнаго (на національномъ языкѣ) и духовнаго культа; 2) они требовали реформы іерархіи и обмі-

ривпихся нищенствующихъ орденовъ; они всѣ во главѣ съ папой должны вернуться къ апостольскому служенію; папа является лишь первымъ слугой Христа, а не намѣстникомъ; всякое господство должно прекратиться; 3) подобно Ѳомѣ, они выдвинули на первый планъ августиновское понятіе церкви, вытекающее изъ ученія о предопредѣленіи; но тогда какъ Ѳома, соединяя это представленіе съ эмпирическимъ, привлекаетъ всю нравственную сторону лишь черезъ посредство таинствъ, они, не отнимая у послѣднихъ ихъ значенія, выдвинули какъ центральную идею ту, что эмпирическая церковь должна быть царствомъ, гдѣ господствуетъ законъ Христа. Они учили, что законъ Христа является истинной nota ecclesiae; согласно этому положенію надо опредѣлить и права священства и характеръ совершенія таинствъ. Виклифъ съ этой точки зрѣнія отвергалъ право клира, какъ такового, быть представителями церкви и распорядителями дарами благодати; онъ ставилъ это право въ зависимость отъ исполненія закона Христа. II. Виклифъ и Гусъ расширили роль «вѣры». Возставая со всей энергіей противъ іерархіи и объективно-правового взгляда на церковную систему, они противопоставили правовому понятію церкви понятіе, основывающееся на законѣ. «Fides caritate formata», т.-е. соблюденіе закона одно лишь даетъ церкви ея право на существованіе. Какъ ни много сдѣлали они для углубленія взглядовъ на церковь, все же іерархическое понятіе о церкви заключало въ себѣ элементъ истины: что Богъ создаетъ свою церковь на землѣ своей благодатью среди грѣха, и что святость въ религіозномъ смыслѣ не является отличительнымъ признакомъ, который можетъ быть обнаруженъ масштабомъ закона (о понятіи церкви у Ѳомы и у предшественниковъ реформаціи см. J. Gottschick въ «Z. K. G.», т. VIII).

§ 68. Изъ исторіи церковной науки.

Исторія философіи (схоластика) Эрдмана (Erdmann), Иберверга-Гейнце (Ueberweg-Heinze), Виндельбанда (Windelband), Штёкля (Stöckl), Горо (Haureau); указанія на взаимоотношенія и прогрессъ у W. Dilthey.—F. Ch. Baur, «Vorlesungen über Dogmengeschichte», 2 т.—K. Werner, «Scholastik des späteren Mittelalters», 3 т., 1881 и сл.—R. Seeberg, «Die Theologie des Joh. Duns Scotus», 1900 (также изслѣдованіе о его францисканскихъ предшественникахъ, какъ и стр. 573—687, указаніе его мѣста въ исторіи въ періодъ отъ Августина до Лютера, причемъ авторъ особенно останавливается на Генрихѣ Гентскомъ и Ѳомѣ Аквинскомъ).—A. Ritschl, «Fides implicita», 1890.—G. Hoffmann, «Die Lehre von der fides implicita», 1903.—R. Seeberg, «Dogmengeschichte», 2-я ч., стр. 80—202.

Сильный подъемъ науки съ начала XIII вѣка обусловливался: 1) грандіознымъ тріумфомъ церкви и папства со времени Иннокентія III; 2) пробужденіемъ религіозности со времени святого Франциска; 3) расширеніемъ и обогащеніемъ всей культуры и открытіемъ истиннаго Аристотеля [сношенія съ Востокомъ; арабы и іудеи какъ посредники при знакомствѣ съ греческой философіей; супра-натуралистъ Авиценна (ум. 1037), пантеистъ Аверроэсъ (ум. 1198); вліяніе Маймонида на Ѳому и др.]. Обѣ новыя великія силы, нищенствующіе ордена и Аристотель, должны были сначала отвоевывать себѣ мѣсто въ наукѣ; послѣдній побѣдилъ, когда церковь убѣдилась, что онъ является лучшимъ союзникомъ въ борьбѣ противъ крайняго реализма, приводящаго къ пантеизму. Теперь сталъ развиваться смягченный реализмъ, признающій общія понятія «in re», но умѣвшій, въ случаѣ необходимости, помѣщать ихъ также «ante» и «post rem».

Новая наука такъ же, какъ и прежняя, пыталась объяснить міръ, сводя все къ Богу, но это было равносильно подчиненію всякаго знанія авторитету церкви. Въ нѣкоторомъ смыслѣ въ XIII вѣкѣ наука была еще болѣе связана, чѣмъ раньше, такъ какъ не только древняя догматика (articuli fidei), но даже догма въ изложеніи Петра Ломбардскаго и вся область церковной дѣятельности считалась абсолютнымъ авторитетомъ, и требованіе, чтобы всякій авторитетъ въ частныхъ вопросахъ былъ равносиленъ разуму, лишь теперь было рѣшительно выставлено. Богословы нищенствующихъ орденовъ дали «научное» оправданіе

данному состоянію церкви, съ ея новыми установленіями и ученіями, оперируя одинаковымъ образомъ съ «credo» и «intelligo». Ансельмъ стремился построить на почвѣ основывающагося на авторитетѣ откровенія раціональное зданіе; у новѣйшихъ ученыхъ самое произвольное смѣшеніе разнородныхъ элементовъ стало принципомъ. Было сохранено представленіе, что богословіе является спекулятивной наукой, высшая цѣль которой visio dei; но довѣріе къ церкви было такъ велико, что это спекулятивное зданіе все время надстраивали положеніями, основывающимися на авторитетѣ. Однако, развился взглядъ, что существуетъ естественное и откровенное богословіе, но ихъ представляли себѣ въ тѣснѣйшей гармоніи, одно какъ дополненіе и завершеніе другого, и жили убѣжденіемъ, что это цѣлое выдерживаетъ судъ разума. Количество матеріала, которымъ надо было овладѣть, было необозримо какъ со стороны откровенія (вся Библія, ученіе и практика церкви), такъ и со стороны разума (Аристотель). Тѣмъ не менѣе, отъ «сентенцій» перешли къ системѣ («Summae»): то, чего достигла церковь въ жизни, господство надъ міромъ, должно отражаться и въ ея теологіи. Новая догматика является діалектически-систематической переработкой церковной догмы и церковной дѣятельности съ цѣлью развить ее въ цѣльную систему, охватывающую все достойное знанія въ высшемъ смыслѣ, съ цѣлью доказать ее и, такимъ образомъ, привлечь на службу церкви всѣ силы разума и все міропознаніе. Съ этой цѣлью всегда соединялась другая, субъективная, вознесеніе къ Богу и наслажденіе имъ. Теперь обѣ цѣли сливаются: познаніе церковнаго ученія является познаніемъ Бога, такъ какъ церковь есть олицетвореніе Христа. При всемъ томъ эти схоластики не были подневольными работниками церкви, напротивъ: они сознательно искали знанія для своей души, но они могли дышать только въ церкви. Возведенное ими зданіе рухнуло, но и ихъ работа была прогрессомъ въ наукѣ.

Сказанное относится къ схоластикѣ до Скота, главнымъ образомъ, къ Ѳомѣ. Характерными чертами его «Summa» являются: 1) убѣжденіе, что религія и богословіе имѣютъ по преимуществу с п е к у л я т и в н ы й характеръ (не практическій), что они, слѣдовательно, могутъ быть усвоены путемъ мышленія, и что, наконецъ, не можетъ возникнуть никакого разногласія между разумомъ и откровеніемъ; 2) строгое сохраненіе августиновскаго ученія о Богѣ, предопредѣленіи, грѣхѣ и благодати (лишь на понятіе Бога оказало вліяніе аристотелевское представленіе; сильное выдвиганіе Священнаго Писанія, какъ единственнаго надежнаго откровенія, Ѳома заимствовалъ у Августина); 3) глубокое знаніе Аристотеля и широкое пользованіе его философіей, поскольку это допускалъ августинизмъ; 4) смѣлая защита даже наиболѣе далеко заходящихъ притязаній церкви при помощи геніальной теоріи государства и удивительно тонкихъ наблюденій надъ эмпирическими тенденціями папской церковной и государственной системы. Всемірно-историческое значеніе Ѳомы заключается въ примиреніи Августина и Аристотеля. Какъ ученикъ перваго, онъ былъ спекулятивнымъ мыслителемъ, полнымъ довѣрія къ авторитету, и, несмотря на это, у него замѣчаются уже зародыши разрушенія абсолютной теологіи. Для цѣлаго онъ старался еще сохранить впечатлѣніе абсолютной достовѣрности и доказанности, въ частностяхъ уже во многихъ мѣстахъ необходимое замѣнено произвольнымъ и относительнымъ, и articuli fidei онъ уже не выводитъ чисто-дедуктивнымъ путемъ, какъ Ансельмъ [1]).

---

[1]) Общая схема «Summa» соотвѣтствуетъ основной мысли: отъ Бога, черезъ Бога, къ Богу. 1-я часть (119 вопр.) содержитъ ученіе о Богѣ и объ исхожденіи всего изъ Бога, 2-я часть 1-й отдѣлъ (114 вопр.) объ общей нравственности, 2-я часть, 2-ой отдѣлъ (189 вопр.) о спеціальной нравственности съ точки зрѣнія возвращенія творенія къ Богу, 3-я часть, которую Ѳомѣ уже не удалось окончить, о Христѣ, таинствахъ и эсхатологіи. Методъ въ каждомъ отдѣльномъ вопросѣ контрадикторный. Приводятся всѣ доводы, говорящіе п р о т и в ъ правильнаго пониманія ученія («difficultates»). Въ общемъ господствуетъ принципъ, что вся система должна основываться на авторитетѣ откровенія.

Но и признаніе строгой необходимости не удовлетворяло церковь во всѣхъ отношеніяхъ. Она и здѣсь требуетъ игры à deux mains: съ одной стороны, она ищетъ теологіи, доказывающей логическую необходимость ея системы, съ другой — такой, которая призывала бы къ слѣпой покорности. Однако, богословіе Ѳомы не могло считаться удовлетворяющимъ. При всей своей церковности оно не отказалось отъ основной идеи, что Богъ и душа, душа и Богъ составляютъ все. Изъ этой августиновски-ареопагитской точки зрѣнія должна была развиться та «ложная мистика», при которой личность стремится идти своимъ путемъ. Гдѣ есть внутреннее убѣжденіе, тамъ есть и независимость. Къ счастью для церкви, богословіе скоро приняло другое направленіе. Оно стало скептическимъ по отношенію къ «общему», къ той «идеѣ», которая хочетъ стать «субстанціей». При дальнѣйшемъ изученіи Аристотеля вмѣсто имманентности основнымъ понятіемъ стала каузальность. Научный духъ окрѣпъ; единичное въ своемъ конкретномъ выраженіи пріобрѣло интересъ—Богъ создалъ не матерію, а отдѣльные предметы;—воля правитъ міромъ, воля Бога и отдѣльнаго человѣка, а не непостижимая субстанція или конструированный міровой разумъ. Детерминизмъ не удовлетворителенъ. Разумъ познаетъ ряды причинъ и останавливается передъ произволомъ и передъ чисто случайнымъ. Начало этого огромного переворота знаменуетъ собою Дунсъ Скотъ, наиболѣе остроумный средневѣковый мыслитель; но лишь въ лицѣ Оккэма этотъ переворотъ завершается.

Результатомъ этого переворота былъ не протестъ противъ церковнаго ученія съ его абсолютными тезисами и не попытка провѣрить его основанія, а **усиленіе авторитета церкви**. Ей приписали то, что раньше принадлежало разуму вмѣстѣ съ авторитетомъ, и это не было результатомъ разочарованія, а понятнымъ актомъ покорности. Протестъ поднялъ лишь социніанизмъ, за провѣрку основаній взялось лишь протестантство—католицизмъ, несмотря на всѣ препятствія, шелъ послѣ Тридентскаго собора по тому пути, на который онъ вступилъ: **такимъ образомъ, побѣдой номинализма была подготовлена почва для позднѣйшаго развитія ученія по тремъ путямъ** [1].

Номинализмъ имѣетъ большія преимущества; его представители впервые поняли, что религія представляетъ собою нѣчто другое, нежели познаніе и философія, тогда какъ Ѳома все еще былъ окруженъ неясностями; онъ сознаетъ значеніе конкретнаго въ противоположность пустотѣ абстракцій (основаніе новой психологіи); онъ позналъ волю и выдвинулъ этотъ моментъ также и въ Божествѣ, сильно подчеркивалъ въ Богѣ личность и этимъ положилъ конецъ неоплатонической философіи, смѣшивавшей Бога и міръ; онъ яснѣе понялъ позитивный характеръ исторической религіи—но вмѣстѣ съ вѣрой въ абсолютное знаніе онъ потерялъ и вѣру въ величіе нравственнаго закона, этимъ онъ лишилъ понятіе Божества его содержанія и отдалъ его въ руки произвола; къ области

[1] Филіація схоластической науки послѣ знакомства съ Аристотелемъ: основатель великихъ «Summae» францисканецъ Галезій, расширеніе и углубленіе ихъ его ученикомъ Бонавентурой наиболѣе универсальное изложеніе доминиканца Альберта Великаго (также спекуляція надъ природой); болѣе строгая теологическая концентрація и сліяніе Августина и Аристотеля, начало сомнѣній въ полной необходимости, теологъ таинствъ и экклезіастики—доминиканецъ Ѳома Аквинскій, критикъ Ѳомы, остроумный изслѣдователь понятій, и изслѣдователь вообще, энергичный систематикъ, сильно пошатнувшій реализмъ, будучи, однако, самъ реалистомъ, открывшій индивидуализированное твореніе; вѣра и знаніе начинаютъ раздѣляться — францисканецъ Дунсъ Скотъ (вліяніе Аристотеля усиливается, Августина падаетъ); борьба обѣихъ школъ; номинализмъ возникаетъ изъ направленія Скота; онъ получаетъ преобладаніе благодаря Оккэму; но нѣмецкая мистика, въ качествѣ дальнѣйшаго развитія практическаго осуществленія ученія Ѳомы, стоитъ въ оппозиціи къ нему. Но существуютъ также мистики, сторонники Скота. Реакціи направленія Августина и Ѳомы: Брадвардина, Виклифъ, Гусъ и т. д., съ одной стороны, строго-церковные доминиканскіе теологи—съ другой.

«позитивнаго», передъ которымъ онъ преклонялся, онъ отнесъ и церковь со всѣми ея аттрибутами—религіозные и нравственные законы произвольны, но законы церкви абсолютны. Суверенное право казуистики, подготовленное уже дисциплиной покаянія и діалектикой теологовъ направленія Θомы, получаетъ мѣсто и въ догматикѣ; все въ откровеніи основывается на божественномъ произволѣ, поэтому разумъ можетъ только указать «Conveniens» его установленій. Поскольку онъ обладаетъ собственнымъ познаніемъ, существуетъ двоякая истина, религіозная и естественная; надо подчиняться первой, и въ этомъ состоитъ заслуга вѣры (это—идея сама по себѣ старая, но лишь теперь она становится силой). Номинализмъ все больше сознавалъ достаточность «fides implicita», не останавливаясь даже передъ тѣмъ, что могло показаться вольнодумствомъ; но и здѣсь онъ имѣлъ прецеденты въ папскихъ декреталіяхъ. Иннокентій IV опредѣленно училъ, что для мірянъ достаточно, если они будутъ вѣровать въ воздающаго по дѣламъ Бога, а во всемъ остальномъ будутъ подчиняться ученію церкви. Противорѣчіе здравому смыслу и авторитетъ стали теперь признаками религіозной истины. Освободившись отъ бремени спекулятивныхъ несообразностей и мнимо-«логическихъ» выводовъ, люди взяли на себя еще болѣе страшное бремя вѣры, содержаніе которой они сами признавали произвольнымъ и непонятнымъ, и которую можно было носить лишь какъ вывѣску.

Въ тѣсной связи съ этимъ развитіемъ шло другое: отрицаніе августинизма и возвращеніе римскаго морализма, нашедшаго себѣ подкрѣпленіе въ Аристотелѣ. Тяжесть грѣха и сила благодати стали относительными величинами. Изъ Аристотеля узнали, что человѣкъ въ силу своей свободы независимъ отъ Бога, и, устраняя ученіе Августина о началѣ и концѣ міра, вмѣстѣ съ его формулами отвергли и ученіе о благодати. Все въ религіи и этикѣ стало лишь предположительнымъ, самое спасеніе Христомъ было причислено къ области совершенно недостовѣрнаго. Принципы космополитическихъ, религіозныхъ и нравственныхъ отношеній были примѣнены къ объективной религіи и субъективной религіозности. Представленіе Божественной святости поблѣднѣло: Богъ не вполнѣ строгъ, не вполнѣ святъ. Вѣрѣ нѣтъ надобности быть полной преданностью, покаянію—полнымъ раскаяніемъ, любви—совершенной любовью. Вездѣ достаточно «извѣстной степени» (Аристотель), и недостатокъ пополняется таинствами, церковностью; религія откровенія дана для облегченія пути на небо, и лишь церковь можетъ опредѣлить, какая «степень» достаточна для Бога, и какими случайными заслугами можно Его удовлетворить. Таковъ «аристотелизмъ» или «разумъ» схоластиковъ-номиналистовъ, которыхъ ненавидѣлъ Лютеръ. Іезуиты въ эпоху послѣ Тридентскаго собора окончательно доставили имъ право гражданства въ церкви—все было бы въ порядкѣ, если бы къ требованіямъ религіи можно было формально стать въ такое же положеніе, какъ къ требованіямъ уголовнаго закона.

Къ исходу средневѣковья, даже уже въ XIV вѣкѣ, этотъ номинализмъ, лишающій религію ея содержанія, вызвалъ сильную реакцію, но все еще оставался господствующимъ во многихъ университетахъ. Не только теологи доминиканскаго ордена стояли въ постоянной оппозиціи къ нему—практика также во многомъ слѣдовала болѣе строгимъ и глубокимъ принципамъ,—но и внѣ ордена поднялась реакція августинизма въ лицѣ Брадвардины, Виклифа, Гуса, Везеля, Весселя и др. Они выступили противъ пелагіанства, несмотря на то, что сохранили важную роль таинствамъ, fidei implicitae и авторитету церкви. Сильнаго союзника противъ номинализма, который своей пустой формалистикой и діалектикой въ XV вѣкѣ вызывалъ прямо презрѣніе, августиновская реакція пріобрѣла въ лицѣ Платона, который въ это время снова былъ извлеченъ на свѣтъ. Отъ него и отъ вновь открытой античности исходилъ новый духъ: онъ стремился къ познанію живого и, вмѣстѣ съ тѣмъ, и дѣйствительнаго и искалъ идеаловъ, освобождающихъ личность и возвышающихъ ее надъ низменнымъ міромъ. Этотъ новый духъ возвѣщалъ о

себѣ бурными порывами, и въ началѣ въ своихъ крайнихъ проявленіяхъ, казалось, грозилъ христіанству язычествомъ; но представители Возрожденія съ наиболѣе свѣтлой его стороны (Николай Кузанскій, Эразмъ и др.) хотѣли уничтожить лишь лишенную духа церковность и ея ничтожную науку, не затрагивая единства церкви и догмы. Вновь пріобрѣтенная увѣренность въ познаваемомъ единствѣ всѣхъ вещей и смѣлый полетъ фантазіи, вдохновленной античностью и новыми открытыми мірами, положили основаніе новой наукѣ. Не путемъ очищенія номиналистическая наука превратилась въ точную, но новый духъ прошелъ черезъ пожелтѣвшіе листы схоластики и пробудилъ увѣренность и энергію добыть также и у природы ея тайны при помощи живой, охватывающей всего человѣка спекуляціи Платона, и путемъ соприкосновенія съ жизнью.

Но теологія вначалѣ не извлекла изъ этого для себя никакой выгоды. Она просто была устранена. Даже христіанскіе гуманисты не были теологами, а учеными знатоками отцовъ церкви съ платонически-францисканскими идеалами, въ лучшемъ случаѣ, августинцами. Ученію церкви болѣе уже никто, кромѣ нѣкоторыхъ доминиканцевъ искренно не вѣрилъ, но исканіемъ оригинальности, пробужденнымъ возрожденіемъ, была подготовлена почва для новой теологіи.

§ 69. Отраженіе догматики въ схоластикѣ.

Въ схоластикѣ XIII вѣка западная церковь получила цѣльное систематическое изложеніе своей вѣры. Матеріаломъ послужили: 1) Священное Писаніе и касающіяся вѣры постановленія соборовъ, 2) августинизмъ, 3) развитіе церкви послѣ IX вѣка, 4) аристотелевская философія. Конечной цѣлью теологіи все еще остается личное блаженство въ загробномъ мірѣ; но поскольку таинства, служащія этой цѣли, въ качествѣ выраженія любви создаютъ царство Христа и на землѣ, теологіи приписывается (уже со времени Августина) еще и вторая цѣль, она является не только духовной пищей, но и экклезіастикой. Но обѣ эти конечныя цѣли никогда не были согласованы между собою въ католицизмѣ. Въ нихъ благодать и заслуга являются двумя центрами кривой средневѣкового пониманія христіанства.

Догматами въ строгомъ смыслѣ были лишь древніе articuli fidei; но послѣ того, какъ пресуществленіе было признано вытекающимъ изъ воплощенія, вся система таинства была въ сущности возведена на степень абсолютнаго ученія о вѣрѣ. Граница между догматомъ и теологическимъ ученіемъ въ частностяхъ была совершенно неопредѣленной. Никто уже не могъ указать объема церковнаго ученія, часто даже того, «что» въ сущности учитъ церковь, и она сама всегда остерегалась отграничить область необходимой вѣры, въ особенности, когда стало признаваться заслугой вѣрить возможно большему.

Задача схоластики была троякой: 1) научная обработка древнихъ articuli fidei и включеніе ихъ въ одинъ кругъ представленій съ таинствами и заслугами; 2) формулировка ученія о таинствахъ; 3) примиреніе принциповъ церковной политики съ августинизмомъ. Она блестящимъ образомъ исполнила эти задачи, но вступила при этомъ въ конфликтъ съ той религіозностью, которая теперь все менѣе и менѣе находила свое выраженіе (реакціи августинизма) въ оффиціальной теологіи (номиналистической) и потому оставляла его въ сторонѣ.

А. Разработка данныхъ преданіемъ articulorum fidei.

1. Августиновски-ареопагитское понятіе Божества было сначала господствующимъ въ средневѣковой теологіи (понятіе необходимаго бытія, вытекающее изъ самого себя; все опредѣляющая субстанція; возможное бытіе Бога въ мірѣ; онтологическое доказательство Ансельма), но затѣмъ была замѣчена опасность пантеизма (Амальрихъ изъ Бены, Давидъ

изъ Динанто), съ которой боролся уже Абеляръ. Ѳома старался сочетать августиновское и аристотелевское понятія Божества. Богъ есть абсолютная субстанція, самосохраняющее мышленіе, actus purus; онъ отличенъ отъ міра (космологическое доказательство). Но Ѳома былъ еще самымъ живымъ образомъ заинтересованъ въ томъ, чтобы оттѣнить въ Божествѣ полное самодовлѣніе и необходимость (въ самоцѣль Божества входитъ міръ), такъ какъ достовѣрно познано можетъ быть только необходимое, а отъ достовѣрнаго познанія зависитъ спасеніе. Однако, Дунсъ Скотъ отвергъ понятіе необходимаго бытія изъ самого себя, смѣшалъ всѣ доказательства существованія Божества, отрицалъ также, чтобы Божественная воля могла разсматриваться съ точки зрѣнія нашихъ этическихъ понятій и понималъ Бога исключительно какъ свободную волю, руководствующуюся неисповѣдимыми мотивами, вѣрнѣе никакими (произволъ); Оккэмъ подвергъ сомнѣнію даже понятіе primum movens immobile и объявилъ монотеизмъ лишь болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ политеизмъ. Разногласіе сторонниковъ Ѳомы и Скота обусловливается, главнымъ образомъ, различнымъ представленіемъ объ отношеніи человѣка къ Богу. Первые понимали его какъ зависимость и видѣли въ добрѣ сущность Божества (Богъ хочетъ чего-либо, потому что это добро); вторые отдѣляли Бога и твореніе, считали послѣднее независимымъ, но обязаннымъ исполнять божественныя заповѣди, исходящія изъ Божьяго произвола (что-либо хорошо, потому что Богъ этого хочетъ). Тамъ предопредѣленіе, здѣсь произволъ. На устахъ теологіи остается положеніе «pater in filio revelatus», но изъ него не дѣлается соотвѣтствующаго вывода.

2. Развитіе ученія о Троицѣ послѣ того, какъ попытки троебожія (Росцеллинъ) и модализма (Абеляръ) были отвергнуты, окончательно стало научной работой. У учениковъ Ѳомы должна была остаться склонность къ модализму (выдѣленіе divinae essentiae и вслѣдствіе этого четверобожіе было поставлено въ обвиненіе еще Петру Ломбардскому), тогда какъ школа Скота строго различала лица. Въ формѣ мелкихъ изслѣдованій троичность стала школьной проблемой. Отношеніе къ ней показываетъ, что для западной религіозности это традиціонное ученіе не составляло части ея существа.

3. У Ѳомы можно еще найти остатки пантеистическаго міросозерцанія (сотвореніе міра какъ актуализація божественныхъ идей; все существующее существуетъ лишь participatione dei; божественная благость есть конечная цѣль всего, слѣдовательно, нѣтъ самостоятельной цѣли міра); но уже онъ, благодаря введенію аристотелевскихъ понятій, завершилъ въ общемъ раздѣленіе Бога и творенія и попытался возстановить въ чистотѣ представленія о сотвореніи міра. Въ спорѣ о началѣ міра отражаются противоположности. Въ школѣ Скота самостоятельная цѣль Бога и цѣль твореній строго различаются. Безчисленное множество вопросовъ объ управленіи міромъ, о теодицеѣ и т. д., вновь возбужденныхъ схоластикой, относятся къ исторіи богословія. Ѳома признавалъ, что Богъ руководитъ всѣмъ immediate, и Онъ же обусловливаетъ corruptiones rerum «quasi per accidens» (Оригенъ, Августинъ); сторонники же Скота хотѣли признавать лишь косвенное управленіе и въ интересахъ Бога и независимости человѣка отвергали неоплатоническое ученіе о злѣ.

4. Благодаря «nota» Петра Ломбардскаго противъ «нигиліанизма», въ которой онъ подвергалъ сомнѣнію, чтобы Богъ черезъ воплощеніе сталъ чѣмъ-нибудь инымъ, великіе схоластики усвоили ученіе о двухъ естествахъ. Пониманіе Іоанна Дамаскина было руководящимъ; но къ ипостатическому соединенію относились какъ къ школьной проблемѣ. Сторонники Ѳомы понимали человѣческую природу какъ нѣчто пассивное и случайное и въ сущности были послѣдователями монофизитскаго взгляда; Дунсъ старался спасти человѣчество Христа, поставить извѣстные предѣлы его человѣческому сознанію и приписать существованіе также и его человѣческой индивидуальной природѣ. Но на этой почвѣ побѣда осталась за направленіемъ Ѳомы. На практикѣ, правда, христологическимъ догма-

томъ пользовались только въ ученіи о причащеніи, которое позднѣйшая схоластика (Оккэмъ) совершенно не признавала необходимымъ и разумнымъ (Богъ могъ принять также natura asinina и, такимъ образомъ, спасти насъ). Центромъ ученія о дѣлѣ Христа было не ученіе о двухъ естествахъ, а идея заслуги безгрѣшнаго человѣка Іисуса, жизнь котораго имѣетъ божественную цѣнность («Христосъ страдалъ по плоти»). Наряду съ этимъ снова была выдвинута идея удовлетворенія (Галезій, Альбертъ). Ѳома разрабатывалъ ее, но признавалъ спасеніе черезъ смерть Христа лишь наиболѣе подобающимъ путемъ. Эта смерть спасительна потому, что въ ней олицетворяется совокупность всевозможныхъ страданій; она указываетъ намъ на любовь Бога, является для насъ примѣромъ, призываетъ насъ отказаться отъ грѣховъ и возбуждаетъ въ насъ любовь къ Богу. Наряду съ этой субъективной стороной Ѳома оттѣняетъ и объективную: если бы Богъ спасъ насъ sola voluntate, онъ не могъ бы такъ много даровать намъ; благодаря смерти, мы получили не только освобожденіе отъ вины, но также оправдывающую благодать и славу блаженства. Кромѣ того, приведены всѣ точки зрѣнія, съ которыхъ можно разсматривать смерть Христа. Въ качествѣ удовлетворенія она является superabundans, такъ какъ для всякаго удовлетворенія имѣетъ силу правило, что оскорбленный болѣе любитъ получаемый въ немъ даръ, чѣмъ ненавидитъ оскорбленіе (sacrificium acceptissimum). Эта, повидимому, правильная и достойная идея оказалась роковой; очевидно, и Ѳома не сознаетъ значенія искупительныхъ страданій, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и всего значенія грѣха. Въ ученіи о заслугѣ должна найти свое выраженіе дѣйствительность (а не только возможность) нашего примиренія съ Богомъ, благодаря смерти Христа. Съ устраненіемъ ученія о двухъ естествахъ развивается дальше идея Ансельма, что заслуга добровольныхъ страданій переходитъ съ главы на членовъ: «глава и члены составляютъ какъ бы одно мистическое лицо, и, такимъ образомъ, удовлетвореніе, совершенное Христомъ, распространяется на всѣхъ вѣрныхъ, какъ на его членовъ». Но понятіе вѣры тотчасъ же замѣняется понятіемъ любви: «вѣра, которою мы очищаемся отъ грѣха, не есть вѣра безсознательная, могущая сосуществовать съ грѣхомъ, но вѣра, украшенная любовью». Ѳома колебался между предполагаемымъ и необходимымъ, объективнымъ (возможнымъ) и субъективнымъ (дѣйствительнымъ), раціональнымъ и ирраціональнымъ спасеніемъ. Дунсъ сдѣлалъ послѣдніе выводы изъ теоріи удовлетворенія, сведя все на «acceptatio» Божества. Произвольная оцѣнка принимающаго даетъ удовлетворенію его цѣнность подобно тому, какъ она же опредѣляетъ важность оскорбленія. Смерть Христа имѣетъ то значеніе, какое придаетъ ему Богъ; во всякомъ случаѣ, надо отвергнуть представленіе о «безконечномъ», такъ какъ ни грѣхъ конечнаго человѣка, ни смерть конечнаго человѣка не можетъ имѣть безконечной важности; къ тому же безконечная заслуга совершенно не нужна, такъ какъ суверенная воля Божества объявляетъ, что является для него добромъ и заслугой. Вслѣдствіе этого насъ могъ бы спасти также безгрѣшный человѣкъ, такъ какъ нуженъ былъ только первый толчокъ, остальное долженъ сдѣлать свободный человѣкъ. Дунсъ старается, правда, также доказать, что смерть Христа была «умѣстна»; но это доказательство уже не имѣетъ большого значенія: Христосъ умеръ, потому что такъ хотѣлъ Богъ, и потому что намъ должны были быть даны таинства, въ которыхъ обнаруживается и сообщается результатъ смерти Христа (надъ Христомъ въ таинствахъ дѣйствуютъ священники; Христосъ, какъ живой примѣръ, находитъ свое олицетвореніе въ нищенствующихъ монахахъ и ихъ проповѣди; по мнѣнію Дунса, на основаніи этой дѣятельности церкви надо оцѣнивать «дѣло» Христа). Все «необходимое» и «безконечное» устраняется. Предопредѣляющая воля Бога, таинства и заслуги людей господствуютъ въ жизни и въ догматикѣ. Дунсъ въ сущности уже разрушилъ древне-церковное ученіе о спасеніи и устранилъ божественность Христа, поскольку она не была необходима для таинствъ (въ остальномъ онъ исходитъ изъ человѣка Іисуса). Оно продолжаетъ еще

существовать лишь благодаря авторитету церкви и практикѣ таинствъ; стоитъ имъ пасть, и социніанизмъ водворится. Несмотря на признаніе этого авторитета, теологи-номиналисты доходили до вольнодумства и кощунства. Однако, въ XV вѣкѣ въ связи съ августинизмомъ вновь выдвинулось болѣе серьезное пониманіе въ лицѣ Герсона, Весселя, даже Биля и др.

§ 70. Продолженіе.

Б. Схоластическое ученіе о таинствахъ.

H. L. Hahn, «Lehre von den Sakramenten», 1864.

Колебаніе и свободомысліе схоластики въ ученіи о дѣлѣ Христа объясняется той убѣжденностью, съ которой она видѣла въ таинствахъ уже осуществляющееся блаженство. Вѣра и теологія жили въ таинствахъ. Августиновское ученіе развивалось здѣсь какъ со стороны содержанія, такъ и со стороны формы; однако, «слово» еще болѣе было вытѣснено «таинствомъ»; разъ наряду съ пониманіемъ благодати, какъ возбужденія вѣры и любви, сохранилось прежнее опредѣленіе: благодать есть не что иное, какъ участіе въ подобіи божественной природы», то по существу не мыслима была никакая иная форма благодати, какъ выражающаяся въ чародѣйствѣ и таинствахъ.

Развитіе ученія о таинствахъ долгое время боролось съ затрудненіемъ, вызываемымъ не установившимся числомъ таинствъ. Наряду съ крещеніемъ и причащеніемъ существовало еще неопредѣленное число священнодѣйствій (ср. еще Бернарда). Абеляръ и Гуго изъ С.-Виктора выдвигали конфирмацію, соборованіе и бракъ (число 5), Робертъ Пуллъ—конфирмацію, покаяніе и священство. Путемъ комбинаціи, можетъ-быть, въ борьбѣ противъ катаровъ, возникло число 7 (сборникъ сентенцій Роланда), которое Петръ Ломбардскій указываетъ какъ «мнѣніе». Даже на соборахъ 1179 и 1215 гг. это число не было утверждено. Лишь великіе схоластики доставили ему авторитетъ, и лишь на флорентійскомъ соборѣ 1439 г. послѣдовало опредѣленное церковное рѣшеніе (Евгеній IV, булла Exultate deo). Однако, къ полному уравненію между собою семи таинствъ церковь не стремилась (крещеніе, покаяніе и, въ особенности, причащеніе остаются первенствующими, а священство сохраняетъ свое обособленное положеніе). «Умѣстность» числа семь и организмъ таинствъ, охватывающій всю жизнь личности и церкви, подробно излагались. Въ дѣйствительности созданіе именно этихъ семи таинствъ является перломъ политики, можетъ-быть, и безсознательной (однако, не вполнѣ: бракъ, какъ таинство, представляетъ непреодолимыя затрудненія; монашеству недостаетъ таинства; отсутствіе епископальнаго таинства—до 1870 г.—было также чувствительно).

Гуго началъ техническую разработку ученія, сохраняя августиновское различеніе между sacramentum и res sacramenti и рѣзко подчеркивая физически-духовный даръ, дѣйствительно заключающійся въ таинствѣ. Слѣдуя ему, Петръ Ломбардскій далъ опредѣленіе таинства (IV. 1, B). Но онъ не говоритъ (какъ Гуго), что таинства содержатъ благодать, но обусловливаютъ ее какъ свое слѣдствіе; кромѣ того, онъ требуетъ какъ основы только signum, а не corporale elementum, какъ Гуго. Ѳома смягчаетъ также «continent» Гуго, онъ идетъ даже еще дальше. Богъ дѣйствуетъ не иначе, какъ «при помощи таинствъ» (Бернардъ), но они все же обусловливаютъ благодать лишь «per aliquem modum»; даетъ ее самъ Богъ; таинства — causae instrumentales, они переносятъ дѣйствіе благодати a primo movente. Они являются, слѣдовательно, причиной и символами; такъ надо понимать слова: efficiunt quod figurant. Однако, въ таинствахъ заключается virtus ad inducendum sacramentalem effectum. Впослѣдствіи связь между таинствомъ и благодатью была совершенно порвана. Одно лишь сопровождаетъ

другое, такъ какъ ихъ соединилъ лишь Божій произволъ (Дунсъ) въ силу «договора, заключеннаго съ церковью». Такимъ образомъ, номиналистическое пониманіе представляется менѣе связаннымъ съ волшебствомъ; своимъ протестомъ противъ «continent» оно подготовило ученіе о таинствахъ «предшественниковъ реформаціи» и Цвингли; но это представленіе возникло не изъ стремленія выдвинуть «слово» и вѣру, а, какъ было замѣчено, изъ своеобразнаго понятія Божества. Оффиціальное ученіе сохранилось у Θомы, вѣрнѣе, вернулось къ «figurant, continent et conferunt» (Флорентійскій соборъ). При этомъ признается, что таинства въ отличіе отъ ветхозавѣтныхъ, при которыхъ необходима вѣра («opus operantis») дѣйствуетъ «ex opere operato» (такъ училъ уже Петръ Ломбардскій), т.-е. результатъ вытекаетъ изъ самого акта какъ таковою. Попытка послѣдователей Скота уравнять ветхозавѣтныя таинства съ новозавѣтными была отвергнута.

Въ частностяхъ еще слѣдующіе пункты ученія Θомы особенно важны: 1) In genere таинства вообще необходимы для спасенія, in specie это относится въ строгомъ смыслѣ лишь къ крещенію (въ остальномъ дѣйствуетъ правило: «non defectus sed contemptus damnat»). 2) In genere таинства должны имѣть трoякій результатъ, символическій (sacramentum), подготовительный (sacramentum et res) и спасительный (res sacramenti); но in specie подготовительный результатъ, отличительный признакъ, можетъ быть указанъ лишь для крещенія, мѵропомазанія и священства. Благодаря имъ «характеръ Христа», какъ способность къ receptio et traditio cultus dei, передается indelebiliter, и потому неповторно, потенціи души (подобно печати). 3) При точномъ опредѣленіи вопроса «что такое таинство» устанавливается, что оно является не только священнымъ, но и освящающимъ символомъ, и притомъ причиной освященія являются страданія Христа, форма состоитъ въ сообщаемой благодати и въ добродѣтеляхъ, а цѣлью является вѣчная жизнь. Таинство всегда должно быть res sensibilis a deo determinata (вещество таинства), и сопровожденіе таинства «словами» «очень умѣстно», quibus verbo incarnato quodammodo conformantur». Эти «установленные Богомъ слова» (форма таинства) должны точно соблюдаться, даже непроизвольный lapsus linguae дѣлаетъ таинство несовершеннымъ; само собою разумѣется, что оно совершенно недѣйствительно, если совершающій не намѣренъ дѣлать того, что дѣлаетъ церковь, 4) необходимость таинствъ доказывается тѣмъ, что они «quodammodo applicant passionem Christi hominibus», поскольку они «congrua gratiae praesentialiter demonstrandae», 5) относительно результата (характеръ и благодать) разъясняется, что въ таинствѣ къ обыкновенной gratia virtutum et donorum присоединяется еще «quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem»; какъ въ словахъ, такъ и въ веществѣ заключается instrumentalis virtus ad inducendam gratiam. При опредѣленіи отношенія между благодатью, сообщаемой въ таинствахъ, и страданіями Христа ясно сказывается, что католическое ученіе о таинствахъ является не чѣмъ инымъ, какъ удвоеніемъ искупленія Христомъ. Такъ какъ благодать понимали въ физическомъ смыслѣ, а эту физическую благодать нельзя было непосредственно связать со смертью Христа, т.-е. выводить изъ нея, то Богу-Спасителю, кромѣ instrumentum coniunctum (Іисуса), должно было быть подчинено еще instrumentum separatum (таинства). Если, напротивъ, оказывается возможнымъ достигнуть такого пониманія жизни и смерти Христа, чтобы она сама представлялась благодатью и таинствомъ, то такое удвоеніе становится ненужнымъ и вреднымъ), 6) при опредѣленіи causae sacramentorum устанавливается, что Богъ является первой причиной, а священникъ какъ исполнитель—causa instrumentalis». Все, что является de necessitate sacramenti» (слѣдовательно, не молитвы священника и т. д.), должно быть установлено самимъ Христомъ (возвращеніе къ традиціи, тогда какъ еще Гуго и Петръ Ломбардскій возводили нѣкоторыя таинства лишь къ апостоламъ; это сохранилось у нѣкоторыхъ до XVI вѣка; апостолы не могутъ быть установителями таинствъ въ строгомъ смыслѣ; даже Христу какъ человѣку принадлежитъ лишь potestas ministerii principalis seu excellentiae; онъ дѣйствуетъ

meritorie et efficienter и могъ бы передать эту исключительную potestas ministerii, однако, не сдѣлалъ этого); и дурные священники могутъ совершать таинства, и они будутъ дѣйствительны; имъ нужна лишь intentio, а не fides; но они навлекаютъ на себя этимъ смертный грѣхъ. Даже еретики могутъ передать sacramentum, но не res sacramenti.

Ученіе Ѳомы не имѣетъ отношенія къ вѣрѣ и обходитъ вопросъ объ условіяхъ, необходимыхъ для того, чтобы принятіе таинства было спасительно. Этотъ вопросъ, наравнѣ съ вопросомъ объ отношеніи благодати и таинства (см. выше) и о совершающемъ каждое отдѣльное таинство, былъ для номиналистовъ наиболѣе важнымъ, и они рѣшали его въ томъ смыслѣ, что отдавали фактору заслуги преимущество передъ факторомъ таинства и благодати, но въ то же время снисходительнѣе относились къ условіямъ, необходимымъ для наличности заслуги, и сильнѣе подчеркивали opus operatum. Въ сущности они разрушали все ученіе Ѳомы. Они и здѣсь хотѣли ввести болѣе духовное и этическое пониманіе ученія; на самомъ же дѣлѣ они впали въ нелѣпую казуистику и открыли путь какъ праведности, основывающейся на дѣлахъ, такъ и магическому пониманію таинствъ. Что для спасительнаго принятія таинства нужно извѣстное расположеніе, признавали всѣ, но въ чемъ оно состоитъ, и какова его цѣнность, это составляло вопросъ. Одни не видѣли въ немъ положительнаго условія для сообщенія въ таинствѣ благодати, а лишь conditio sine qua non, слѣдовательно, понимали его не какъ достоинство и потому прямо объявляли, что таинства дѣйствуютъ лишь ex opere operato (расположеніе принимающаго необходимо, но не имѣетъ причиннаго значенія). Другіе—они были немногочисленны—признавали, что благодать можетъ сообщаться черезъ таинства лишь тогда, когда у принимающаго есть внутреннее раскаяніе и вѣра, которыя, въ свою очередь, создаются Богомъ, какъ interiores motus, такъ что невозможно признавать оправданія ex opere operante; таинства являются лишь выраженіемъ невидимаго дѣйствія Бога на душу (зарожденіе реформаціонной точки зрѣнія). Третьи, одержавшіе побѣду, учили, что спасительная благодать—продуктъ таинства и вѣры, сопровождаемой раскаяніемъ, такъ что самое таинство лишь выводитъ человѣка изъ мертвой точки, чтобы затѣмъ дѣйствовать совмѣстно съ его душевнымъ настроеніемъ. Лишь при этой точкѣ зрѣнія вопросъ о томъ, каково должно быть это настроеніе (раскаяніе и вѣра), чтобы таинство было дѣйствительно, получалъ важное значеніе. Сперва на это давался вмѣстѣ съ Августиномъ отвѣтъ, что принимающій таинство не долженъ «obicem contrariae cogitationis opponere». Старшіе теологи дѣлали изъ этого выводъ, что долженъ имѣться bonus motus interior, но понимали уже послѣдній какъ заслугу, такъ какъ minimum заслуги (въ противоположность Августину) необходимъ для сообщенія благодати. Но Дунсъ и его школа учили—опасное искаженіе вѣрной мысли,—что величіе новозавѣтныхъ таинствъ именно въ томъ и заключается, что они не требуютъ, подобно прежнимъ, bonus motus, а лишь отсутствія motus contrarii mali (презрѣнія къ таинствамъ, положительнаго невѣрія). Безъ таинства благодать можетъ дѣйствовать лишь тамъ, гдѣ есть какое-нибудь достоинство, но таковая благодать черезъ таинства дѣйствуетъ даже тамъ, гдѣ находитъ tabula rasa (какъ-будто таковая существуетъ!); тамъ требуется meritum de congruo, здѣсь «solum requiritur opus exterius cum amotione interioris impedimenti». Разъ послѣднее возникаетъ, то уже простая покорность передъ совершеніемъ таинства становится для принимающаго его meritum de congruo, и такимъ образомъ начинается процессъ спасенія, который при усиленіи дѣйствія таинствъ можетъ придти къ концу безъ того, чтобы личность когда-либо переступила черезъ границы meritum de congruo (т.-е. нѣкоторой заслуги, которая можетъ существовать и безъ дѣйствительной внутренней вѣры и любви). Благодать таинствъ ex opere operato превращаетъ attritio въ contritio и, такимъ образомъ, дополняетъ недостающія заслуги, дѣлая ихъ совершенными. По лѣстницѣ постоянно усиливающихся благодаря таинствамъ душевныхъ движеній (даже страхъ передъ карой, страхъ ада, безсильное недовольство са-

мимъ собою имѣются здѣсь въ виду) душа можетъ возвыситься къ Богу. Здѣсь ученіе о таинствахъ въ худшей своей формѣ привлечено на помощь пелагіанскому ученію объ оправданіи.

Отдѣльныя таинства. 1. Крещеніе (вещество: вода; форма: слова установленія таинства). Оно относится къ первородному грѣху. Крещеніе уничтожаетъ вину, заключающуюся въ немъ и во всѣхъ ранѣе совершенныхъ грѣхахъ, освобождаетъ отъ наказанія (но не отъ земныхъ бѣдствій, посылаемыхъ въ видѣ наказанія) и упорядочиваетъ страсть, слѣдовательно, допускается понятіе чистой страсти (не религіозный взглядъ) и утвержденіе, что крещеніе дѣлаетъ человѣка способнымъ ограничивать страсть. Положительный результатъ крещенія опредѣляется словомъ «regeneratio», но это понятіе не освобождается отъ той неопредѣленности, какую оно имѣло у отцовъ церкви. Теоретически утверждали, что положительная благодать крещенія — perfectissima, и что ее получаютъ также и дѣти (таинство оправданія въ полномъ смыслѣ); но фактически его можно было понимать лишь какъ вступительное таинство и лишь въ этомъ смыслѣ сохранить во всей силѣ крещеніе дѣтей (замѣняющая вѣра церкви или крестнаго отца); крещеніемъ начинается процессъ оправданія лишь in habitu, а не in actu.—Крестить въ случаѣ нужды можетъ и діаконъ, даже міряninъ. Подробное толкованіе вещества таинства при крещеніи.

2. Мѵропомазаніе (вещество: освященное епископомъ мѵро; форма: consigno te и т. д.). Результатомъ этого таинства, не повторяемаго такъ же, какъ и крещеніе, является сила (robur) для роста и для борьбы, gratia gratum faciens въ процессѣ оправданія. Его можетъ совершать только епископъ; въ качествѣ таинства епископской іерархіи, оно получило мѣсто рядомъ съ таинствомъ священства; значеніе его заключается въ сущности лишь въ «даваемомъ имъ отличительномъ признакѣ». Сомнѣнія относительно этого таинства никогда не замолкали въ теченіе средневѣковья (Виклифъ). Начиная съ Ѳомы, оно было тѣсно связано съ папской властью, такъ какъ оно относится, главнымъ образомъ, къ мистическому тѣлу Христа (церкви, а не къ сакраментальному) и, такимъ образомъ, была принята въ соображеніе юрисдикціонная власть.

3. Евхаристія (вещество: хлѣбъ и вино; форма: слова установленія таинства). Здѣсь ученіе Ѳомы одержало полную побѣду надъ попытками номиналистовъ разрушить ученіе о пресуществленіи; однако, и «еретическая» оппозиція противъ этого ученія ни на минуту не замолкала въ средніе вѣка со времени Латеранскаго собора (см. выше, стр. 417). Ортодоксальная теорія предполагаетъ реализмъ; безъ него она рушится. Объ евхаристіи высказывались всевозможныя возвышенныя вещи, и все же таинство покаянія, какъ таинство и какъ жертва, далеко превосходитъ причащеніе; литургія—ничтожное средство, и духовная пища не уничтожаетъ смертныхъ грѣховъ. Самое пресуществленіе было захватывающей теологической проблемой, и за ея величіемъ не замѣтили ничтожности результата. Ѳома развилъ ученіе о характерѣ присутствія тѣла Христова въ таинствѣ (отсутствіе пересозданія, assumptionis elementorum, такъ, чтобы они стали новымъ тѣломъ, отсутствіе сосубстанціальности); вещество хлѣба и вина совершенно исчезаетъ, но не уничтожаясь, а преобразуясь; существованіе остающихся невещественныхъ признаковъ даровъ дѣлается возможнымъ, благодаря непосредственному вмѣшательству Бога; вступаетъ тѣло Христа и притомъ totus in toto; и въ хлѣбѣ и въ винѣ содержится весь Христосъ, а именно per concomitantiam тѣломъ и душой такъ же, какъ и своимъ Божествомъ съ момента произнесенія словъ, устанавливающихъ таинство (слѣдовательно, также extra usum); присутствіе Христа въ хлѣбѣ и винѣ не пространственное: но какъ его надо понимать—это стало главной проблемой, при разрѣшеніи которой Ѳома и его номиналистическіе послѣдователи предлагали нелѣпыя и остроумныя теоріи пространства. Онѣ приближались либо къ признанію уничтоженія вещества даровъ (Дунсъ), либо къ сосубстанціальности и импанаціи (Оккэмъ, ему слѣдуетъ Лютеръ); къ послѣднему взгляду они пришли потому,

что ихъ метафизика вообще допускала только такое представленіе, что Божество и твореніе могутъ сопровождать другъ друга лишь въ силу божественнаго установленія (подобнымъ образомъ учитъ Везель, Лютеръ мотивируетъ иначе). Слѣдствія развитія ученія о пресуществленіи были: 1) прекращеніе причащенія дѣтей (это обусловливалось и другими причинами), 2) возвышеніе авторитета духовенства, 3) лишеніе мірянъ чаши (окончательно утвержденное на Констанцскомъ соборѣ), 4) почитаніе возносимыхъ даровъ (праздникъ тѣла Господня, 1264 г., 1311 г.). Противъ двухъ послѣднихъ выводовъ въ XIV и XV вв. поднялась значительная оппозиція.—Относительно представленія объ евхаристіи какъ о жертвѣ еще Петръ Ломбардскій находился подъ вліяніемъ древне-церковнаго мотива воспоминанія; однако, усилившееся благодаря Григорію I представленіе о повтореніи крестной жертвы Христа все болѣе и болѣе упрочивалось (Гуго, Альбертъ; Ѳома основываетъ теорію въ сущности лишь на практикѣ церкви) и измѣнило даже канонъ литургіи (Латеранскій соборъ 1215 г.). Священникъ сталъ считаться sacerdos corporis Christi. Оппозиція Виклифа и др. противъ этой совершенно не-библейской точки зрѣнія замолкла; въ XIV и XV в. борьба шла въ сущности лишь противъ злоупотребленій.

4. Покаяніе (крупный споръ о веществѣ, такъ какъ отсутствуетъ всякая res corporalis) является въ сущности главнымъ таинствомъ, такъ какъ лишь оно возстановляетъ утерянную благодать, даруемую въ крещеніи. По сравненію съ іерархической практикой, нашедшей себѣ выраженіе въ псевдо-августиновскомъ сочиненіи de vera et falsa paenitentia, теорія долгое время еще оставалась суровой: Петръ Ломбардскій, слѣдуя своему учителю Абеляру и возстановляя старую точку зрѣнія, видѣлъ таинство въ истинномъ раскаяніи христіанина, а въ отпущеніи священника лишь внѣшнюю форму (церковный актъ), такъ какъ лишь одинъ Богъ отпускаетъ грѣхи. Но Гуго и Латеранскій соборъ 1215 г. подготовили ученіе Ѳомы. Послѣдній усматривалъ матерію таинства въ видимыхъ дѣйствіяхъ кающагося, форму въ разрѣшительныхъ словахъ священника; его, въ качествѣ авторизированнаго исполнителя, называлъ дарующимъ отпущеніе въ полномъ смыслѣ и основывалъ необходимость покаянія какъ таинства (передъ священникомъ) положеніемъ, направленнымъ въ пользу іерархіи; «если человѣка постигнетъ одинъ изъ грѣховъ (смертныхъ), то его не освободитъ отъ грѣха ни любовь, ни вѣра, ни милосердіе безъ покаянія». Однако, онъ добавилъ къ этому, что разрѣшеніе черезъ таинство не уничтожаетъ тотчасъ же вмѣстѣ съ виной смертнаго грѣха также и reatus totius poenae, но послѣдній исчезаетъ лишь completis omnibus paenitentiae actibus. Три части покаянія,—формулированныя уже Петромъ Ломбардскимъ какъ contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis,—считались первоначально неравноцѣнными. Внутреннее, совершенное раскаяніе считалось res и sacramentum, это было еще господствующимъ представленіемъ у Петра Ломбардскаго и Ѳомы. Но уже Александръ, Галезій и Бонавентура думали, что Богъ именно черезъ таинство облегчилъ путь къ спасенію, и различали contritio и attritio, считая послѣднюю достаточной для принятія таинства. Несмотря на молчаливое отрицаніе его Ѳомой, этотъ взглядъ все болѣе утверждался; само таинство дополняетъ несовершенное раскаяніе черезъ infusio gratiae. (Путь къ небу можетъ, слѣдовательно, при извѣстныхъ условіяхъ состоять лишь изъ частичнаго раскаянія и таинства). Ученіе объ attritio—attritio не при всякомъ опредѣленіи, какое ей давалось, надо отвергать, и ученіе о ней было, вѣроятно, не такъ распространено, а практика была не всегда такой грубой, какъ описывали протестанты для XIV и XV вв.—стала, такимъ образомъ, язвой церковнаго ученія и церковной практики для широкихъ круговъ (Іоаннъ Палтцскій, Петръ изъ Палуде и др.; Dieckhoff, «Der Ablassstreit», 1886; C. Stuckert, «Die katholische Lehre von der Reue», 1896; ср., однако, N. Paulus въ «Histor. Jahrb.», 1895, стр. 45 и сл.; H. Finke, «Die kirchenpol. u. kirchl. Verhältnisse am Ende des Mittelalters», 1896, стр. 122 и сл.; J. Mausbach, «Historisches und Apologetisches zur scho-

lastischen Reuelehre», въ «Katholik», 1897, стр. 48 и сл.); Тридентскій соборъ лишь условно призналъ ее [1]). Теологомъ устнаго покаянія былъ Ѳома; онъ поставилъ необходимость его подъ защиту божественнаго права, дѣлая теологическій выводъ изъ четвертаго Латеранскаго собора; онъ впервые точно установилъ объемъ новаго порядка и вывелъ изъ ministerium super corpus Christi verum исключительное право духовенства слушать исповѣдь (въ случаѣ нужды надо исповѣдываться передъ міряниномъ, но такая исповѣдь, согласно Ѳомѣ, уже не таинство). Школа Скота приняла всѣ существенныя части этого ученія. Исключительное право священниковъ отпускать грѣхи было строго проведено также лишь учителями XIII вѣка. Но на это таинство оказываетъ свое вліяніе юрисдикціонная власть (случаи, когда папа оставляетъ право отпущенія за собой). Согласно Скоту, священникъ, отпуская грѣхи, лишь склоняетъ Бога къ исполненію своей молитвы; согласно ученію Ѳомы, онъ дѣйствуетъ самостоятельно на основаніи переданной ему potestas ministerii.—При наличности эпитиміи священникъ дѣйствуетъ какъ medicus peritus и iudex aequus. Практика и точка зрѣнія были стары, механическій характеръ и теологическая обработка и оцѣнка (наряду съ contritio, какъ частью покаянія) сравнительно новы. Идея теперь то, что удовлетвореніе, какъ составная часть таинства, является необходимымъ проявленіемъ раскаянія въ такихъ дѣлахъ, которыя способны дать извѣстное удовлетвореніе оскорбленному Богу, и такимъ образомъ служатъ къ сокращенію временной кары. Въ крещеніи Богъ прощаетъ безъ удовлетворенія, но отъ крещенаго Онъ требуетъ извѣстнаго удовлетворенія, которое затѣмъ зачитывается ему какъ заслуга. И крещеный дѣйствительно можетъ дать такое удовлетвореніе, оно служитъ, затѣмъ къ его совершенствованію и охраняетъ его отъ грѣховъ. Цѣнны лишь такіе подвиги, которые совершаются въ состояніи благодати (въ любви, слѣдовательно, послѣ отпущенія); однако, нѣкоторую цѣну имѣютъ и дѣла (молитва, постъ, милостыни) тѣхъ, кто не находятся in caritate [2]).

Но схоластики заимствовали также и изъ практики представленіе о замѣнѣ удовлетворенія и лицъ. Это привело къ ученію объ индульгенціяхъ. E. Bratke, «Luther's 95 Thesen», 1884.—J. Schneider—F. Beringer, «Die Ablässe», 9-е изд. 1887.—Th. Brieger, «Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters», 1897; объ индульгенціяхъ Льва X.—Объ индульгенціяхъ Фуггеровъ см. A. Schulte, 1904). Индульгенція вытекаетъ изъ ученія объ удовлетвореніи. Въ теоріи онѣ не имѣютъ ничего общаго съ reatus culpae et poenae aeternae; на практикѣ ихъ нерѣдко съ нимъ связывали; даже

---

[1]) Въ этомъ изложеніи объ attritio мой прежній взглядъ смягченъ на основаніи указаній католическихъ изслѣдователей, но я не могу согласиться ни съ ихъ утвержденіемъ, что подъ attritio всегда разумѣлась наряду съ timor servilis также «твердая рѣшимость на полную перемѣну образа мыслей и рѣшительный отказъ отъ грѣха» (если только послѣднее выраженіе не противорѣчіе), ни въ томъ, что по отношенію къ требованію contritionis съ VII по XVI вѣкъ ничто не измѣнилось. Проповѣди не имѣютъ рѣшающаго значенія, такъ какъ съ каѳедры, съ которой можно было говорить лишь совершенно обще, понятно, выставлялись всегда самые высокіе идеалы. Финке (стр. 136) присоединяетъ къ своему утвержденію, что «народу всегда внушали одно, оба мотива страха и любви всегда являются вмѣстѣ», слѣдующія слова: «вполнѣ ли соотвѣтствуетъ эта contritio нашему современному (?) понятію полнаго раскаянія, или нѣтъ—вопросъ второстепенный. Неважно также, преподавались ли съ каѳедры болѣе строгія или болѣе мягкія ученія, и насколько они имѣли цѣлью измѣненія понятія contritionis; наиболѣе важенъ для историка выводъ, что въ народъ эти ученія не проникали». Можно подумать, что все сводится къ этимъ вопросамъ; ученія о покаяніи и исповѣди проникали въ народъ не только путемъ проповѣди и катехизисовъ, но въ еще гораздо большей степени путемъ практики исповѣди и отпущеній.

[2]) О новѣйшемъ спорѣ старо-католиковъ и католиковъ относительно исторіи и теоріи таинства покаянія (спеціально тайной исповѣди) см. A. Kirsch, «Zur Geschichte der katholischen Beichte», 1902.

теорія начала вступать на этотъ путь (Тридентскій соборъ жаловался на злоупотребленія въ этомъ отношеніи, правда, въ очень осторожной формѣ). Индульгенція основывается на идеѣ замѣны и имѣетъ цѣлью смягчить, вѣрнѣе, уничтожить временныя кары за грѣхи, главнымъ образомъ, наказаніе въ чистилищѣ. Благодаря отпущенію адъ замкнулся, но homines attriti въ сущности не вѣрятъ ни въ адъ, ни въ силу благодати; о нихъ знаетъ лишь contritus. Но они боятся физическихъ наказаній и вѣрятъ въ возможность устраненія ихъ путемъ различныхъ «дѣлъ», готовы даже на нѣкоторыя жертвы въ этомъ направленіи. Такимъ образомъ, чистилище было для нихъ адомъ, и индульгенція стала для нихъ таинствомъ. Церковь фактически пошла навстрѣчу этому настроенію: attritio, opera и indulgentia стали для массы частями таинства покаянія. Ѳома старался примирить серьезную теорію съ вредной практикой, противъ которой онъ не былъ въ силахъ бороться. У него индульгенція не была еще глумленіемъ надъ христіанствомъ, какъ религіей искупленія, потому что онъ считаетъ ее лишь подчиненнымъ придаткомъ къ таинству. Но онъ все же отказался отъ прежней мысли, согласно которой индульгенція относится лишь къ церковному наказанію, наложенному священникомъ, и далъ теорію индульгенціи. Она получается изъ сочетанія двухъ идей: 1) и прощенный грѣхъ имѣетъ свои временныя послѣдствія, не можетъ остаться «inordinatus», и потому его временное наказаніе должно быть искуплено; 2) Христосъ своими страданіями далъ нѣчто большее, чѣмъ уничтоженіе вѣчной вины и наказанія; въ таинствахъ, именно въ отпущеніи, дѣйствуетъ лишь это послѣднее; но внѣ таинства имѣется излишекъ. Эта сверхдолжная заслуга (сокровищница сверхдолжныхъ дѣлъ), разъ она не можетъ быть полезна ни Христу, ни святымъ, должна переходить къ тѣлу Христа, къ церкви.

Другого примѣненія ея, кромѣ сокращенія или уничтоженія временныхъ наказаній за грѣхи, быть не можетъ. Она можетъ относиться только къ тѣмъ, кому отпущены грѣхи, кто періодически приноситъ для этого минимальную жертву со своей стороны, маленькій подвигъ; распоряжается ею глава церкви, папа, который, однако, и другимъ можетъ удѣлить часть своей власти. Эта теорія сверхдолжныхъ заслугъ, имѣвшая уже длинную исторію (персы, іудеи), стала особенно губительна, когда фактически перестали придавать рѣшающее значеніе вѣрѣ и раскаянію, или когда умышленно оставляли неяснымъ, что собственно уничтожается индульгенціей, или, когда утвердительно отвѣчали на вопросъ, не можетъ ли индульгенція быть полезна совершившимъ смертный грѣхъ ad requirendam gratiam, нельзя ли поэтому давать ее заранѣе, чтобы воспользоваться ею при наступленіи необходимости (практика школы Скота). Теорія индульгенцій находитъ свое полное выраженіе въ буллѣ «Unigenitus», Климента IV, 1349 г.; здѣсь—формально также и въ позднѣйшихъ индульгенціяхъ—говорится, что онѣ имѣютъ силу лишь для «vere paenitentibus et confessis». Виклифъ первый началъ полемику противъ этой практики и теоріи; онъ называлъ индульгенціи произволомъ и кощунствомъ, мѣшающимъ исполненію закона Христа, нечестивымъ новшествомъ. Но указаніе на противорѣчіе Библіи, на превышеніе іерархіей своей власти, на нравственную испорченность еще не подрываетъ окончательно силы индульгенцій; надо указать средство къ пробужденію спящей совѣсти и успокоенію мучимой. Этого не сумѣли сдѣлать ни Виклифъ, ни другіе энергичные борцы противъ индульгенцій, Гусъ, Везель и др. Лишь Вессель затронулъ самые корни индульгенцій; онъ училъ не только тому, что ключи даны лишь благочестивымъ людямъ (а не папѣ и священникамъ), но онъ подчеркнулъ также, что отпущеніе грѣховъ основывается не на произволѣ (но на истинномъ покаяніи), что временныя наказанія имѣютъ воспитательную цѣль и потому не могутъ быть замѣнены. Онъ отвергалъ также и satisfactionem operum: удовлетвореніе вообще не можетъ имѣть мѣста тамъ, гдѣ Богъ излилъ Свою любовь; оно уменьшило бы значеніе дѣла Христа (gratia gratis data). Тѣмъ не менѣе, индульгенціи, признанныя также и на Констанцскомъ соборѣ,

царили около 1500 г. болѣе, чѣмъ когда-либо; всѣ признавали ихъ за «abusus quaestorum» и, тѣмъ не менѣе, пользовались ими.

5. Соборованіе (вещество: освященный елей; форма: молитва объ отпущеніи грѣховъ). Ѳома утверждалъ установленіе его Христомъ, распространеніе Іаковомъ (Посл. 5, 14). Цѣль этого повторяемаго таинства — отпущеніе грѣховъ, однако, только легкихъ. Развившееся изъ потребности умирающихъ это таинство такимъ оставалось и на практикѣ. Теорія мало занималась имъ; да и что ей было о немъ сказать?

6. Священство. Изъ невозможности указать наряду съ формой «accipe potestatem и т. д.» видимое вещество — однако, его видѣли иногда въ культовыхъ сосудахъ, въ возложеніи рукъ и въ символахъ—Ѳома дѣлаетъ выводъ объ особой возвышенности таинства. Совершать таинство можетъ только епископъ. Споры возникали относительно 1) семи посвященій и ихъ взаимоотношенія, 2) отношенія посвященія въ священники къ посвященію въ епископы, 3) дѣйствительности посвященія, совершеннаго епископомъ-схизматикомъ или еретикомъ (вопросъ о вторичномъ посвященіи; Петръ Ломбардскій стоитъ за еще болѣе строгую практику, которая, однако, несмотря на то, что ея придерживался Григорій VII, ставитъ въ опасность все существованіе священства). Отличительный признакъ этого таинства является въ сущности его главнымъ результатомъ. Епископатъ, въ силу древней традиціи, нельзя было считать особой степенью (наряду со священствомъ), но все же стремились доставить ему особое, высшее положеніе (на основаніи юрисдикціонной власти), будто бы данное Христомъ; Дунсъ на основаніи фактическаго положенія склоненъ выдѣлить особую степень епископовъ, что близко уже къ признанію особаго таинства.

7. Бракъ (вещество и форма — союзъ брачащихся). Какъ въ предыдущемъ таинствѣ, такъ и здѣсь опредѣленнаго дѣйствія благодати нѣтъ; но здѣсь было еще труднѣе примѣнить общее ученіе о таинствахъ. Разсужденіе о бракѣ какъ таинствѣ представляетъ уже у Ѳомы цѣлую цѣпь натяжекъ; въ сущности, здѣсь участвуетъ лишь церковное право. Абсолютная нерасторжимость правильно заключеннаго брака; подробныя разсужденія о значеніи copulae carnalis для таинства; благословеніе священника считалось лишь «quoddam sacramentale» и не является конститутивнымъ, слѣдовательно, и необходимымъ.

Въ ученіи о таинствахъ Ѳома остался руководящимъ учителемъ; его ученія были утверждены Евгеніемъ IV; но поскольку они всѣ находятся въ зависимости отъ ученія о заслугахъ, въ догматику постепенно проникаетъ другой духъ, духъ Скота. Уже Ѳома долженъ былъ усилить обще-католическіе элементы августинизма, потому что въ своей Summa онъ руководствовался практикой церкви. Позднѣйшіе теологи пошли въ этомъ отношеніи еще гораздо дальше. Разложеніе августинизма въ догматикѣ происходило, главнымъ образомъ, не извнѣ; оно въ большой степени является результатомъ его внутренняго развитія. Три элемента, которые Августинъ сохранилъ наряду со своимъ ученіемъ о благодати, заслуга, gratia infusa (любовь, вмѣсто вѣры) и іерархически-священническій элементъ, продолжали развиваться до тѣхъ поръ, пока они совершенно не преобразовали августиновскаго ученія.

§ 71. Продолженіе.

В. Переработка августинизма въ направленіи ученія о заслугѣ.

Ни одинъ церковный теологъ прямо не отрицалъ, что благодать является основой христіанской религіи, но такъ какъ самое понятіе «благодати» допускаетъ много толкованій—Богъ какъ любовь? Богъ во Христѣ? таинственное напство? любовь? сверхъестественное познаніе?—то имъ можно было пользоваться для самыхъ разнообразныхъ взгля-

довъ. Петръ Ломбардскій дословно повторялъ августиновскія мнѣнія о благодати, предопредѣленіи, оправданіи, но о свободной волѣ придерживался уже не августиновскаго, а полупелагіанскаго ученія, такъ какъ и онъ предполагалъ заслугу. Такое же противорѣчіе между ученіемъ о благодати и о свободѣ замѣчается у Ансельма, Бернарда и въ особенности у Абеляра, такъ какъ у нихъ всѣхъ дѣйствуетъ мысль, которую Петръ Ломбардскій формулировалъ слѣдующимъ образомъ: «nullum meritum est in homine, quod non fit per liberum arbitrium». Слѣдовательно, у людей и послѣ паденія долженъ былъ остаться разумъ и способность къ добру. Религіозная точка зрѣнія Августина разрушается эмпирической; даже Бернардъ не замѣчаетъ августиновскаго разграниченія формальной и матеріальной свободы. Достойна вниманія попытка Петра Ломбардскаго отожествить спасающую благодать со Святымъ Духомъ. Но она осталась безъ послѣдствій; люди искали не Самого Бога, а божественныхъ силъ, могущихъ превратиться въ человѣческія добродѣтели.

Отъ Бога къ Богу черезъ благодать—такова основная мысль Ѳомы, и все же по ему, въ концѣ концовъ, важнѣе всего обычная добродѣтель. Основная ошибка заключается уже въ августиновскомъ различіи между gratia operans и cooperans. Лишь послѣдняя создаетъ блаженство, но она дѣйствуетъ совмѣстно съ волей, и обѣ онѣ создаютъ заслугу. Заслуги же представляются важными, потому что теологъ не можетъ представить себѣ дѣла иначе, какъ такъ, что для Бога имѣетъ цѣну лишь совершенствованіе, выражающееся въ извѣстномъ habitus. Но это не религіозная точка зрѣнія, такъ какъ при ней вѣра становится лишь предварительнымъ актомъ, и Богъ представляется не всемогущей любовью и камнемъ спасенія, а союзникомъ, помощникомъ и судьей; Онъ представляется не личнымъ благомъ, которое одно только, будучи Отцомъ, можетъ дать душѣ успокоеніе, а Дарователемъ вещественныхъ благъ, хотя и очень высокихъ (сообщеніе Своей природы). Эти теологи, думая о Богѣ, видѣли не сердце всемогущаго Отца, а непостижимое существо, которое, создавши міръ изъ ничего, изливаетъ неизсякаемыя силы, служащія къ познанію, совершенствованію и къ полному перерожденію. И думая о себѣ, они думаютъ не о центрѣ человѣческаго «я», не о духѣ, такомъ свободномъ и высокомъ, что онъ можетъ найти успокоеніе лишь въ божественной личности, а не въ дарахъ, даже самыхъ высокихъ: Богъ и благодать, учили они, вмѣсто: личное единеніе съ Богомъ, Который есть любовь. Въ исходной точкѣ Богъ и благодать (сила и любовь) у нихъ тѣсно связаны, но при дальнѣйшемъ ходѣ мысли благодать все больше и больше отдѣляется отъ Бога, пока ея не находятъ въ волшебно дѣйствующихъ таинствахъ. Двѣ различныя и, тѣмъ не менѣе, соединенныя между собою идеи, «божественная природа и природа творенія» и «bonum esse» въ сверхъестественномъ и естественномъ смыслѣ, были господствующими: природа и нравственность, а не надежда, основывающаяся на вѣрѣ. Поэтому всю религію и мысль проникаетъ различеніе двухъ областей «сверхъестественной и естественной» (въ смыслѣ двухъ природъ) и двухъ родовъ добродѣтелей, сверхъестественныхъ и естественныхъ. Такъ дѣло обстоитъ и сейчасъ.

Ѳома исходитъ изъ закона и благодати, какъ внѣшнихъ принциповъ нравственности. Первый, даже въ смыслѣ Новаго Завѣта, недостаточенъ. Поэтому доказывается, отчасти при помощи Аристотеля, необходимость благодати. Въ то же время ярко обнаруживается интеллектуализмъ Ѳомы: благодать представляется какъ сообщеніе сверхъестественнаго знанія. Lumen gratiae есть въ то же время lumen superadditum, т.-е. онъ необходимъ не для осуществленія цѣли человѣческой жизни, но чего-то большаго, слѣдовательно, имѣетъ сверхъестественную цѣнность, т.-е. основываетъ заслугу. Человѣкъ въ состояніи чистоты обладаетъ способностью при помощи собственныхъ силъ творить добро, свойственное его природѣ, но онъ нуждается въ божественной помощи для достиженія сверхдолжной заслуги. Но послѣ паденія онъ нуждается въ благодати и для перваго, поэтому теперь необходима двоякая благодать. Этимъ уже кладется начало развитію между gratia operans и cooperans, и, вмѣстѣ съ тѣмъ,

цѣлью человѣческаго существованія становится сверхъестественное состояніе, достижимое лишь съ помощью второй благодати, содержащей заслуги. Но при помощи благодати можно и должно заслужить вѣчную жизнь. Однако, Ѳома, какъ строгій августинецъ, не допускаетъ мысли, что можно подготовить себя къ принятію первой благодати. Онъ признаетъ началомъ лишь благодать, а не merita de congruo. Сущность благодати онъ описываетъ такимъ образомъ, что она создаетъ какъ даръ особое качество души, т.-е., кромѣ помощи, путемъ которой Богъ вообще склоняетъ къ добрымъ дѣломъ, Онъ вливаетъ въ душу особое сверхъестественное качество. Надо отличать, во-первыхъ, спасительную благодать (gratum faciens) и благодать, которой обладаютъ священники въ силу своего сана, во-вторыхъ, operans (praeveniens) и cooperans (subsequens); въ первомъ случаѣ душа mota non movens, во второмъ—mota movens. Причина благодати, которая является deifica,—самъ Богъ, Который также приготовляетъ человѣка, дѣлая матерію (душу) способной къ воспріятію благодати (disposita). Самъ ли Богъ совершаетъ этотъ сверхъестественный процессъ въ каждой отдѣльной личности, этого никто не можетъ знать. Этотъ тезисъ, а также излишнее разсужденіе о materia disposita (внушенное Аристотелемъ) были роковыми. Результатъ благодати двоякій: во-первыхъ, оправданіе, во-вторыхъ, заслуги, т.-е. въ отпущеніи грѣховъ не заключается еще полнаго оправданія, и, лишь имѣя въ виду конечную цѣль, можно сказать, что прощеніе грѣховъ есть уже оправданіе. Но gratia infusa необходима уже для отпущенія грѣховъ, и, слѣдовательно, уже здѣсь требуется motus liberi arbitrii. Такимъ образомъ, gratia praeveniens въ дѣйствительности заключается въ неопредѣленномъ актѣ, такъ какъ каждый результатъ предполагаетъ уже взаимодѣйствіе. При болѣе пристальномъ взглядѣ видно, что у Ѳомы царятъ крупныя противорѣчія относительно процесса оправданія, такъ какъ введеніе момента прощенія грѣховъ представляло затрудненія; оно должно было стоять въ началѣ и въ то же время должно было быть помѣщено позже, такъ какъ изліяніе благодати, порывъ къ Богу въ любви и отреченіе отъ грѣха должны ему предшествовать. Послѣ «великаго и чудеснаго дѣла» отпущенія грѣха упоминается все возрастающее дѣйствіе благодати на оправданнаго. Все оно объединено именемъ заслуги. Каждый шагъ къ совершенству, поскольку его создаетъ благодать, разсматривается какъ достигнутый ex condigno, поскольку же участвуетъ свободная воля оправданнаго, онъ предполагается послѣдовавшимъ ex congruo. Мнѣніе Ѳомы, слѣдовательно, таково, что человѣкъ послѣ паденія въ естественномъ состояніи вообще не можетъ пріобрѣсти никакой заслуги, но оправданный можетъ пріобрѣсти ее ex congruo; напротивъ, для вѣчнаго спасенія у человѣка «propter maximam inaequalitatem proportionis» нѣтъ никакого meritum de condigno. Это предоставляется дѣйствію благодати. Принципомъ заслуги всегда остается внушенная Богомъ любовь; она заслуживаетъ augmentum gratiae ex condigno. Напротивъ, благодать никогда не можетъ быть заслужена. Этимъ возстановляется чистый августинизмъ, который Ѳома принимаетъ въ неискаженномъ видѣ также и въ ученіи о предопредѣленіи, между тѣмъ какъ не только неутомимо повторяемое опредѣленіе Бога, какъ перваго двигателя, но и все спеціальное ученіе о нравственности обнаруживаетъ вліяніе Аристотеля. Въ немъ устанавливается, что добродѣтель состоитъ въ уравновѣшеніи стремленій и страстей разумомъ и завершается сверхъестественнымъ образомъ дарами благодати. Высшимъ предѣломъ добродѣтели является исполненіе евангельскихъ совѣтовъ (бѣдность, цѣломудріе, покорность). Они представляютъ завершеніе новозавѣтнаго ученія; но, съ другой стороны, въ нихъ достигаетъ своего высшаго предѣла и ученіе о благодати, такъ что они являются кульминаціоннымъ пунктомъ всего разсужденія. Благодаря «совѣтамъ», человѣкъ «лучше и быстрѣе» достигаетъ цѣли; заповѣди допускаютъ еще нѣкоторую привязанность къ благамъ міра, совѣты совершенно отбрасываютъ ихъ, и потому въ слѣдованіи имъ заключается кратчайшій путь къ вѣчной жизни. Это различеніе заповѣдей и совѣтовъ бросаетъ еще разъ нѣкоторый свѣтъ на первобытное состояніе. Первоначальная природа человѣка

сама по себѣ была недостаточна для достиженія вѣчной жизни; послѣдняя была «благомъ, превосходящимъ природу», но въ полученной въ придачу iustitia originalis человѣкъ обладалъ сверхъестественнымъ даромъ, который давалъ ему возможность дѣйствительно достигнуть вѣчной жизни. Такимъ образомъ, можно сказать, что послѣ появленія грѣха (съ матеріальной точки зрѣнія = страсть, съ формальной = лишеніе первобытной праведности) заповѣди соотвѣтствуютъ возстановленію естественнаго состоянія человѣка, совѣты—добавочному дару первоначальной праведности.

Ученіе Ѳомы о благодати представляется двуликимъ; однимъ ликомъ обращено оно назадъ къ Августину, другимъ—впередъ и предвосхищаетъ уже разложеніе ученія въ XIV вѣкѣ. Ѳома хотѣлъ быть августинцемъ, и его изложеніе было уже августиновской реакціей по сравненію съ построеніями Галезія, Бонавентуры и др.; но онъ предоставилъ идеѣ заслуги гораздо больше мѣста, чѣмъ Августинъ, ученіе о благодати еще гораздо больше отдѣлилъ отъ личности Христа (оно помѣщено до христологіи!) и еще болѣе отодвинулъ на задній планъ вѣру и отпущеніе грѣховъ. Вѣра—либо fides informis, т.-е. еще не вѣра, либо fides formata, т.-е. уже не вѣра. Онъ не можетъ найти мѣста для вѣры, понимаемой какъ fiducia, разъ результаты вѣры—новая природа и нравственное совершенствованіе. Въ противорѣчивомъ положеніи, восходящемъ къ Августину «caritas meretur vitam aeternam», заключалась уже язва послѣдующаго времени.

Во всѣхъ пунктахъ августиновскаго ученія о благодати и грѣхѣ можно указать слѣды разложенія: 1) Уже Галезій училъ, что Адамъ въ раю заслужилъ gratia gratum faciens добрыми дѣлами ex congruo. Школа Скота послѣдовала ему, отличая, вмѣстѣ съ тѣмъ, iustitiam originalem отъ этой благодати и ставя ее за счетъ совершенству самой человѣческой природы. Если это было преимуществомъ, то оно уничтожалось тѣмъ, что заслуга ex congruo съ самаго начала была поставлена наряду съ «исключительнымъ дѣйствіемъ благодати». 2) Уже Ѳома не допускалъ относительно первороднаго грѣха положенія: «naturalia bona corrupta sunt» во всей его рѣзкости, поскольку онъ опредѣляетъ страсть, саму по себѣ не являющуюся зломъ, лишь какъ languor и fomes, сильнѣе, чѣмъ Августинъ, подчеркиваетъ отрицательную сторону грѣха и признаетъ, разъ сохранился разумъ, продолжающуюся въ человѣчествѣ склонность къ добру. Дунсъ отдѣлилъ вопросъ о похоти отъ вопроса о первородномъ грѣхѣ; первая представляется ему уже не формальной стороной послѣдняго, а лишь матеріальной. Такимъ образомъ, первородный грѣхъ остается для него только лишеніемъ сверхъестественнаго блага, которое, конечно, исказило человѣческую природу, но такимъ образомъ, что ни одинъ изъ естественныхъ даровъ не былъ утраченъ. Даже на первый грѣхъ Дунсъ (въ противоположность Августину) смотрѣлъ очень снисходительно: Адамъ лишь косвеннымъ образомъ нарушилъ заповѣдь любви къ Богу, а заповѣдь любви къ ближнему лишь постольку, поскольку вслѣдствіе излишней уступчивости онъ переступилъ должныя границы. Къ тому же дѣло шло совсѣмъ не о нарушеніи нравственнаго закона, а о неисполненіи заповѣди, данной ради испытанія. У Оккэма уже все окончательно разрушено. Какъ спасеніе, такъ и вмѣненіе грѣха представлялось ему произволомъ со стороны Бога, который извѣстенъ намъ черезъ «откровеніе». Мелкіе грѣхи были возможны уже и въ первобытномъ состояніи (такъ училъ уже Дунсъ). Отказъ отъ всякаго идеальнаго, т.-е. неоплатоническаго міропониманія привелъ номиналистовъ къ разрушенію понятій виновности и грѣха; они и здѣсь ввели tabula rasa и ссылались на церковную практику, представлявшуюся откровеніемъ, потому что они были еще слѣпы по отношенію къ исторіи и конкретнымъ отношеніямъ. 3) Дунсъ и его послѣдователи считали вину первороднаго грѣха конечной. 4) Дунсъ видѣлъ заразу первороднаго грѣха только въ плоти и полемизировалъ противъ представленія школы Ѳомы о vulneratio naturae; религіозное пониманіе грѣха какъ вины, расшатанное уже Августиномъ и Ѳомой, совершенно исчезло. 5) Свободная воля получила широкую

арену, такъ какъ былъ отброшенъ основной взглядъ, что какое-либо добро существуетъ только въ зависимости отъ Бога. Свободная воля у Дунса и у наиболѣе крупныхъ теологовъ послѣ него стала второй величиной послѣ Бога, и тому, что они правильно устанавливали въ сферѣ психологіи, они придали также матеріальное и положительно-религіозное значеніе. Такова унаслѣдованная отъ средневѣковой догматики судьба, что при столкновеніи знанія и религіи—относительно правильное познаніе міра оказывалось для вѣры опаснѣе, чѣмъ ложное. Противъ пелагіанства, которое все беззастѣнчивѣе пользовалось августинизмомъ, какъ «условной терминологіей», впервые снова энергично выступилъ Брадвардина, и съ тѣхъ поръ реакція уже не замолкала, но постепенно усиливалась въ теченіе XV вѣка въ лицѣ Везеля, Весселя, Штаупица, Каэтана и Контарини. 6) Сильнѣе всего сказалось разложеніе въ ученіи объ оправданіи и достиженіи вѣчной жизни путемъ заслугъ; а) gratia praeveniens превратилась въ пустое выраженіе, gratia cooperans осталась единственной понятной формой благодати; б) то, что для Ѳомы было meritum de congruo, стало meritum de condigno, а meritum de congruo усматривалась въ такихъ побужденіяхъ, на которыя Ѳома вообще не смотрѣлъ съ точки зрѣнія заслуги; в) вмѣстѣ съ признаніемъ attritio заслугой и fides informis, простая покорность въ вѣрѣ стала цѣниться выше. Въ этомъ пунктѣ зло было наиболѣе ощутительно. Нѣмое подчиненіе вѣрѣ церкви и attritio грозили стать для практики догматическими принципами. По ученію Дунса грѣшный человѣкъ можетъ подготовить себя къ принятію благодати; онъ можетъ начать любить Бога. Слѣдовательно, онъ и долженъ это дѣлать. Такимъ образомъ, заслуга всегда предшествуетъ благодати, сперва meritum de congruo, затѣмъ послѣ полученія первой благодати meritum de condigno. Этимъ и первая и вторая благодати низводятся до степени простыхъ вспомогательныхъ средствъ. Божественный факторъ проявляется въ сущности лишь въ acceptatio. Послѣднее же—здѣсь взглядъ круто измѣняется,—строго говоря, не допускаетъ возможности никакихъ заслугъ. Номиналистическое ученіе лишь потому не простой морализмъ, что оно меньше его, т.-е. ученіе о Богѣ вообще не допускаетъ строгаго морализма. Это яснѣе всего сказывается у Оккэма, который представляетъ парадоксальную картину; его ярко выраженное религіозное чувство прибѣгаетъ исключительно къ произволу Божества. Только надежда на него, понимаемаго такъ, какъ опредѣлила его содержаніе церковь, охраняла его отъ нигилизма. Вѣра для своей защиты отъ напирающихъ волнъ міропознанія не имѣла другого спасенія, кромѣ соломинки божественнаго произвола, за которую она и хваталась. Она его уже не понимаетъ, но подчиняется ему. Такимъ образомъ, церковная догма и церковная практика уцѣлѣли для номиналистовъ именно потому, что религіозная философія и абсолютная мораль исчезли. По мнѣнію Оккэма необходимость въ сверхъестественномъ habitus (слѣдовательно, въ благодати вообще) для достиженія вѣчной жизни не можетъ быть доказана при помощи разума; вѣдь и язычникъ можетъ путемъ разума придти къ любви къ Богу. Необходимость эта основывается только на авторитетѣ церкви. Оккэмъ и его друзья не были еще моралистами и раціоналистами; они намъ лишь кажутся таковыми. Ими стали лишь социніанцы, такъ какъ лишь они превратили гипотетическія положенія номиналистовъ о естественномъ богословіи въ категорическія. Но, благодаря этому, они снова пріобрѣли могучую увѣренность въ ясности и силѣ нравственности, которую номиналисты утеряли вмѣстѣ съ внутренней увѣренностью въ религіи. Когда въ XV вѣкѣ жаловались на опустѣніе теологіи въ религіи, то разумѣли перешедшее въ практику ученіе, что добрыя дѣла являются causae для достиженія вѣчной жизни, что даже самые незначительные подвиги могутъ разсматриваться какъ заслуги, а также подчиненіе постановленіямъ церкви, поднимаемое какъ bonus motus, который, сопровождаемый таинствами, дѣлаетъ человѣка достойнымъ вѣчной жизни.

Мягкое пониманіе первороднаго грѣха обнаруживается въ развитіи догматовъ, касающихся Маріи. Ансельмъ, Бернардъ, Бонавентура и Ѳома распространяли еще первородный грѣхъ и на Марію, хотя они и признавали, что Она исключительнымъ образомъ сохранила чистоту; однако, уже въ 1140 году въ Ліонѣ справлялся праздникъ въ честь Непорочнаго зачатія Маріи, и Дунсъ училъ, что непорочное зачатіе является вѣроятнымъ (въ силу обратнаго дѣйствія смерти Христа). Споръ между францисканцами и доминиканцами, загорѣвшійся по этому поводу, не былъ разрѣшенъ въ средніе вѣка, но былъ запрещенъ Сикстомъ IV. Въ остальномъ доминиканцы не отставали въ безграничномъ возвеличеніи Дѣвы Маріи. Уже Ѳома училъ, что Ей подобаетъ не только «dulia», какъ святымъ, но «hyperdulia». Ей было приписано также нѣкоторое участіе въ дѣлѣ спасенія (Царица Небесная, inventrix gratiae, via, ianua, scala, domina, mediatrix). Признаніе школой Скота, что Она не только пассивно, но и активно участвовала въ воплощеніи, было лишь естественнымъ слѣдствіемъ того почитанія, которое предписывалъ, напримѣръ, Бернардъ.

КНИГА ТРЕТЬЯ.

Троякій исходъ исторіи догматовъ.

ГЛАВА I.

Историческій очеркъ.

§ 72.

Тѣ элементы, изъ которыхъ Августинъ создалъ западную теологію, усилились въ теченіе средневѣковья и дополнились внесеніемъ ученія Аристотеля, но въ то же время между ними возникали все бо̀льшія противорѣчія. Ѳома предпринялъ колоссальную задачу удовлетворить въ предѣлахъ одной системы всѣмъ требованіямъ, предъявлявшимся церковной древностью, воплощенной въ догмѣ, Священнымъ Писаніемъ, идеей церкви какъ живого, пребывающаго на землѣ Христа; правовымъ порядкомъ римской церкви, ученіемъ Августина о благодати, наукой Аристотеля и религіозностью Бернарда и Франциска; но этотъ новый Августинъ не былъ въ состояніи создать удовлетворительнаго единства. Его попытка привела даже отчасти къ обратному результату. Изъ школы Ѳомы вышли какъ номиналистическая критика разума, такъ и мистика Экгарта; у него учились какъ куріалисты, такъ и реформаторы. Въ XV вѣкѣ теологическое ученіе представляло развалины. Опредѣленно выступали два направленія: куріализмъ и оппозиція противъ него.

Куріализмъ училъ, что обычаи римской церкви представляютъ божественную истину. Онъ понималъ церковь и религію какъ внѣшнее господство, даже какъ мѣстную власть и старался упрочить ее при помощи силы, бюрократіи и тягостной системы налоговъ. Послѣ печальнаго исхода великихъ соборовъ у большинства наступило состояніе утомленія. Князья, стремящіеся къ абсолютизму, примирились съ церковью, чтобы вмѣстѣ съ нею извлекать выгоды. Они вернули куріи абсолютную власть въ чисто-церковныхъ дѣлахъ съ тѣмъ, чтобы въ дѣлахъ, касающихся обоихъ, раздѣлить съ нею власть (буллы «Execrabilis» Пія II, 1459 г., и «Pastor aeternus» Льва X, 1516 г., провозгласили супрематію папы надъ соборами). Мнѣніе, что папскія рѣшенія такъ же святы, какъ постановленія соборовъ, и что право толкованія Писанія принадлежитъ только церкви, т.-е. Риму, все болѣе и болѣе утверждалось. Однако, церковь все-таки остерегалась составить изъ этихъ постановленій правовой кодексъ, замкнутый догматическій канонъ. Ея непогрѣшимость и суверенитетъ были прочны лишь до тѣхъ поръ, пока ея руки были развязаны, и пока лишь отъ времени до времени приходилось обращаться за ея верховнымъ приговоромъ. Древняя догма сохраняла свое прежнее значеніе, но жизненные вопросы давно уже вышли изъ ея рамокъ. Ими занималась теологія. Эта послѣдняя за 150 лѣтъ, протекшихъ послѣ смерти Ѳомы, убѣдилась въ ирраціональности откровен-

наго ученія и потому выставила требованіе слѣпого подчиненія авторитету церкви. Это развитіе было очень кстати куріализму; въ Римѣ уже давно учили, что подчиненія авторитету церкви (fides implicita) достаточно для достиженія блаженства, если только человѣкъ при этомъ вѣритъ еще въ божественное воздаяніе. Въ гуманистическихъ кругахъ при куріи послѣднее понимали уже не буквально; но, съ другой стороны, и благочестивыя души въ ирраціональномъ и произвольномъ могли почитать божественное. Ясно, что все это должно было разрушать старую догму. То, зародыши чего имѣлись на Западѣ уже съ самаго начала, обнаружилось теперь съ ужасающей ясностью: догма—установленіе, правопорядокъ. Сама курія признавала его лишь формально, на самомъ же дѣлѣ онъ, какъ и всякій правопорядокъ въ рукахъ абсолютнаго господина, долженъ былъ подчиниться ея политикѣ. «Tolerari potest» и «probabile» свидѣтельствуютъ объ еще худшемъ обмірщеніи догмы и церкви, чѣмъ «anathema sit». Однако, даже въ куріалистической церкви заключалась доля истины по сравненію съ тѣми направленіями, которыя хотѣли создать церковь на основѣ святости христіанъ. По сравненію съ гуситами и мистиками, Римъ сохранилъ то вѣрное убѣжденіе, что церковь Христова является дѣйствіемъ Евангелія среди грѣшныхъ людей.

Оппозиція противъ куріализма объединялась только отрицательной мыслью, что обычаи римской церкви обратились въ тираннію, и что противъ нихъ свидѣтельствуетъ древняя церковь. Здѣсь соединялись политическіе, соціальные, религіозные и научные мотивы. Дѣлались поэтому выводы, что папскія постановленія не имѣютъ значенія вѣроученія, что не одинъ только Римъ имѣетъ право толковать Писаніе и Отцовъ, что соборъ долженъ реформировать церковь въ лицѣ ея главы и членовъ, и что церковь должна вернуться отъ догматическихъ, культовыхъ и церковно-правовыхъ новшествъ Рима къ своимъ «первоначальнымъ» принципамъ и къ своему «первоначальному» состоянію. Представители оппозиціи считали возможнымъ отрѣшиться отъ развитія послѣднихъ вѣковъ и теоретически опирались на Священное Писаніе и на древнюю церковь; но на самомъ дѣлѣ реформаторская цѣль была или совершенно призрачна, или содержала еще въ себѣ столько элементовъ послѣ-августиновскаго развитія, что это заранѣе подрывало оппозицію. Они не знали, что надо реформировать, обычаи или злоупотребленія церкви, и что дѣлать съ папой, котораго въ одно и то же время признавали и отрицали, благословляли и проклинали (ср. отношеніе къ папѣ Лютера между 1517 и 1520 гг.). Но эта полная противорѣчій оппозиція была все же силой, только не въ области ученія, такъ какъ послѣднее было дискредитировано и въ кругахъ антикуріалистовъ. «Практическое благочестіе» было лозунгомъ гуманистовъ, подобныхъ Эразму, и августинцевъ, подобныхъ Штаупицу. Разсудочная теологія, искавшая убѣжища у авторитета и лишь обременявшая дѣйствительно благочестивую жизнь, всѣмъ надоѣла. Если бы церковное ученіе было только «наукой», то его роль была бы кончена; оно должно было бы отступить и освободить мѣсто новому образу мыслей (см. социніанизмъ). Но такъ какъ старая догма представляла собою нѣчто большее, то она уцѣлѣла, — однако, и въ данномъ случаѣ лишь какъ правопорядокъ. За исключеніемъ нѣсколькихъ отчаянныхъ борцовъ, оппозиціонныя партіи съ вѣрнымъ инстинктомъ самосохраненія уважали догму. Они въ ней чувствовали еще, хотя и не ясно, основу собственнаго существованія. Но они не хотѣли споровъ относительно ученія: схоластическіе споры были имъ противны, какъ монашескія распри, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, они хотѣли освободиться отъ схоластики. Какое противорѣчіе! Причина его заключалась въ огромной пропасти, лежащей между древней догмой и христіанскимъ міросозерцаніемъ, воплощеніемъ котораго была жизнь того времени. Догма была почвой и правовымъ основаніемъ для существованія церкви.—Но какая древне-церковная догма имѣла еще непосредственно понятный смыслъ для религіозности, какъ она тогда выражалась? Ни ученіе о Троицѣ, ни ученіе о двухъ естествахъ. Люди уже не

разсуждали какъ греки. Религіозность, въ томъ видѣ, какъ она развилась въ XV вѣкѣ, жила въ Августинѣ, Бернардѣ и Францискѣ. Подъ оболочкой старой вѣры въ теченіе тысячелѣтія создалась новая религіозность, слѣдовательно, и новая вѣра. Кое-кто думалъ помочь дѣлу, вернувшись къ чистому августинизму. Но и данное состояніе, пропасть между догматическими установленіями церкви и желѣзными цѣпями религіознаго чувства, создалось на почвѣ августинизма. Ошибки въ зародышахъ заключались уже въ его построеніяхъ. Этого, однако, не сознавалъ никто изъ предшественниковъ реформаціи; но фактъ невозможности реформы при помощи Августина достаточно ясно говоритъ за себя. Искаженный августинизмъ все же остается августинизмомъ; какъ же можно было надолго спасти его при помощи первоначальнаго?

Тѣмъ не менѣе, критика, которой воскресшій августинизмъ подвергъ искаженный, въ XV в. была благотворной силой, безъ предварительнаго дѣйствія которой была бы немыслима ни реформація, ни Тридентскій соборъ. Онъ подорвалъ авторитетъ безнравственнаго, иррелигіознаго, прямо-таки языческаго механизма господствующей церкви; больше того, онъ пробудилъ чувство свободы въ религіи и, слѣдовательно, исканіе самостоятельной религіи. Онъ работалъ въ союзѣ со всѣми силами, которыя въ XV в. боролись за права личности и субъективности и стремились разрушать средневѣковье. Онъ создалъ тотъ безпокойный духъ, который ищетъ чего-то высшаго, бьется надъ разрѣшеніемъ вопроса, какимъ образомъ достигнуть того, чтобы быть одновременно свободнымъ и блаженнымъ? Но никто не умѣлъ еще опредѣленно формулировать этого вопроса, потому что никто еще не ощущалъ всего его значенія.

Въ концѣ XV вѣка казались возможными различные результаты критики: полная побѣда куріализма, побѣда возстановленнаго августинизма, распаденіе церкви на различныя группы, начиная съ самаго стараго куріализма и обрядовой религіи и кончая раціоналистическимъ и экстатическимъ библейскимъ христіанствомъ, разрушающимъ древнюю догму, наконецъ, новое объединеніе всей религіи, т.-е. евангелическая реформація, которая лишитъ старую догму ея корней и уничтожитъ ее, потому что новая исходная точка, милостивый ради Христа Богъ и проистекающее отъ Него право на свободу, можетъ сохранить въ теологіи лишь то, что связано съ ней.

На самомъ дѣлѣ результаты были другіе. Всѣ они заключали въ себѣ противорѣчія: католицизмъ Тридентскаго собора, социніанизмъ и евангелическая реформація. Въ первомъ утвердился куріализмъ, монархически управляемая церковь, дарующая блаженство, съ ея таинствами и «заслугами»; но ему пришлось примириться съ августинизмомъ и сильно считаться съ нимъ при навязанной ему кодификаціи новой догмы. Въ социніанизмъ проникъ свѣтлый лучъ гуманистическаго духа новаго времени (его отношеніе къ догмѣ обусловливалось вліяніемъ номиналистической раціональной критики); но онъ оставался связаннымъ со старымъ библицизмомъ, и, устраняя прежнюю догму, онъ создавалъ въ противовѣсъ ей новую. Наконецъ, въ евангелической реформаціи принципіально была отвергнута непогрѣшимая организація церкви, непогрѣшимое церковное ученіе, основывающееся на преданіи, и непогрѣшимый кодексъ Писанія; но разума и рѣшимости было недостаточно, чтобы въ частностяхъ довести до конца все то, что въ общемъ было завоевано. Подъ предлогомъ, что этого требуетъ сущность религіи (Евангеліе)—не авторитетъ—(иначе дѣло не могли себѣ представить), старая догма была сохранена какъ главное содержаніе Евангелія и подъ именемъ «слова Божія» возвратились къ библицизму. По сравненію съ новыми ученіями іерархическаго, культоваго, пелагіанскаго и монашескаго христіанства древняя догма представлялась только выраженіемъ вѣры въ милостиваго Бога во Христѣ; при этомъ не замѣчали, что она была еще чѣмъ-то другимъ, именно философскимъ пониманіемъ Бога и міра и закономъ вѣры. А то, что было допущено подъ новымъ именемъ, разъ получивши доступъ, скоро пріобрѣло

снова свое прежнее значеніе въ силу своей собственной логики. Истинная теологія (имѣть въ лицѣ Христа милостиваго Бога и полагаться на него) была возвеличена; но, дѣлая это въ древне-церковной формѣ, реформація получила въ придачу также относящееся сюда знаніе и законъ вѣры, и евангелическіе споры о вѣроученіи стали продолженіемъ схоластическихъ школьныхъ споровъ, но съ гораздо большимъ значеніемъ, такъ какъ теперь для спорящихъ сторонъ дѣло шло о существованіи новой церкви. Такъ уже съ самого начала—во всякомъ случаѣ, начиная со спора объ евхаристіи и съ Аугсбургскаго исповѣданія, которое начало вливать новое вино въ старые мѣхи—реформаціонное ученіе стало очень сложнымъ, полнымъ противорѣчій организмомъ. Протестантизмъ лишь 8 лѣтъ оставался вполнѣ свободнымъ, затѣмъ онъ вступилъ въ періодъ своего средневѣковья и до сихъ поръ не рѣшается окончательно порвать съ нимъ. Лишь въ принципахъ Лютера, и то не во всѣхъ, выражался новый духъ; въ остальномъ протестантизмъ не содержалъ ничего новаго, и кто теперь, въ XIX вѣкѣ, понимаетъ его не какъ задачу, но успокаивается на тѣхъ формахъ, въ какія онъ вылился въ теченіе XVI вѣка, тотъ заблуждается относительно своего собственнаго положенія: онъ не евангелическій протестантъ, а принадлежитъ къ одному изъ развѣтвленій католицизма, причемъ, по принципамъ нынѣшняго протестантизма, ему предоставляется свободный выборъ между библейской, догматической, мистической или іерархической разновидностью его.

Такимъ образомъ, въ этихъ трехъ новообразованіяхъ заключаются результаты исторіи догмы: католицизмъ послѣ Тридентскаго собора завершаетъ превращеніе догмы въ произвольный папскій правопорядокъ, правда, сильно ограниченный преданіемъ; социніанизмъ разлагаетъ ее разумомъ и уничтожаетъ ее; реформація, одновременно—совершенно противорѣчиво—устраняя и сохраняя ее, выходитъ за ея предѣлы, назадъ къ Евангелію и впередъ къ новой формулировкѣ евангелическаго исповѣданія, свободнаго отъ узъ догмы и мирящагося со свободой и истиной несомнѣннаго историческаго познанія. Исторія догмы должна поэтому въ такомъ именно смыслѣ представить исходъ догматическаго развитія въ XVI вѣкѣ—рѣшительные перевороты и новыя образованія, начинающія собою разложеніе. Для реформаціи ей достаточно изобразить христіанство Лютера, чтобы сдѣлать понятнымъ дальнѣйшее развитіе. Послѣднее либо совсѣмъ не относится къ исторіи догмы, либо должно войти туда цѣликомъ (до настоящаго времени). Но правильнѣе будетъ совсѣмъ исключить его, такъ какъ древняя догма признавала себя непогрѣшимой. Отъ этого притязанія для своихъ собственныхъ построеній реформація отказалась. Поэтому признаніе формулъ протестантизма XVI вѣка догматами и доведеніе исторіи до формулы согласія и Дортрехтскихъ постановленій было бы только упроченіемъ той путаницы, которая господствовала при эпигонахъ, все еще стремившихся найти для протестантскаго ученія среднее понятіе между возможностью реформы и непогрѣшимостью.

ГЛАВА II.

Исходъ исторіи догмы въ римскомъ католицизмѣ.

§ 73. Кодификація средневѣковыхъ ученій въ противовѣсъ протестантизму (Тридентскій соборъ).

Изданіе декретовъ 1564 г.; позднѣйшія стереотипныя изданія Таухница.—Старые труды см. у E. Köllner, «Symbolik», 1844, новѣйшіе въ «R. E.», 2-е изд., см. слово «Tridentinum».—W. Maurenbrecher въ «Historischen Taschenbuch», 1886, 1888.—C. Mirbt, «Quellen zur Geschichte des Papsttums», 2-е изд., 1901.—R. Seeberg въ «Ztschr. f. k. Wiss.», 1889, стр. 546 и сл.—F. Loofs, «Symbolik», I, 1902.

Римъ хотѣлъ только осуждать чужія ученія, а не кодифицировать свои; онъ не хотѣлъ также соборовъ. Но онъ былъ принужденъ къ этому прелатами куріи. Когда соборъ собрался, то обнаружилось, что средневѣковой духъ усвоилъ себѣ элементы рефор-

маціи, гуманизма и августинизма, но что онъ остался все-таки самой могучей силой. Куріи удался удивительный шагъ подчинить себѣ новшества, осудить реформацію, утвердиться самой и при этомъ, однако, отвергнуть наиболѣе грубыя злоупотребленія. Въ противовѣсъ лютеранству ей пришлось превратить въ догматы многія средневѣковыя ученія: тридентскіе декреты—обратная сторона реформаціи. То, что сначала казалось куріи несчастьемъ, необходимостью формулировки и принужденіемъ считаться съ августинизмомъ, оказалось впослѣдствіи выгоднымъ: церковь пріобрѣла новый законъ вѣры, который она могла примѣнять съ буквальной точностью, гдѣ это казалось умѣстнымъ, но, съ другой стороны, онъ былъ такъ двусмысленъ и эластиченъ, что оставлялъ полную свободу дѣйствій произвольнымъ рѣшеніямъ куріи. Послѣдняя сохранила за собою право толкованія Писанія; соборъ, идя на это, въ сущности, уже почти призналъ непогрѣшимость папы. Такимъ образомъ, курія вышла изъ чистилища собора не измѣнившись, т.-е. со всѣми своими прежними привычками, практикой, притязаніями и грѣхами; но внутреннее состояніе всей церкви все же возвысилось. Вслѣдствіе ея внутренняго раскола и вслѣдствіе того, что церковное ученіе во многихъ пунктахъ развито теперь послѣдовательнѣе (вторичное исключеніе августинизма; рѣшеніе вопроса, не рѣшеннаго на Тридентскомъ соборѣ, является ли папа универсальнымъ епископомъ и непогрѣшимымъ), тридентскіе декреты уже не представляютъ—хочется сказать: къ сожалѣнію—полнаго выраженія католицизма. Уже въ Тридентѣ догма превратилась въ догматическую политику, и міряninъ былъ отстраненъ отъ вѣры и догматики: каждая буква преданія неприкосновенна, но въ теологіи она распадается на цѣлый рядъ болѣе или менѣе вѣроятныхъ мнѣній, которыя въ случаѣ спора разрѣшаются папой.

Соборъ единодушно осудилъ «анабаптистовъ» и протестантовъ. Послѣ повторенія Константинопольскаго символа на четвертомъ засѣданіи, «для сохраненія въ чистотѣ Евангелія», было объявлено, что апокрифическія книги имѣютъ одинаковое значеніе съ Ветхимъ Завѣтомъ, что Вульгата должна считаться подлинной, и что одна только церковь имѣетъ право толковать Писаніе. Наравнѣ съ Писаніемъ, однако, были поставлены «неписанныя преданія, принятыя апостолами изъ устъ Самого Христа или преподанныя Святымъ Духомъ и почти собственноручно переданныя самими апостолами и дошедшія до насъ» (въ другомъ мѣстѣ опредѣленіе гласитъ нѣсколько иначе). На пятомъ и шестомъ засѣданіяхъ возникли декреты относительно первороднаго грѣха и оправданія. Здѣсь, подъ впечатлѣніемъ вновь пробудившагося августинизма и реформаціи, церковь не отожествила себя съ номиналистическимъ ученіемъ и очень приблизилась къ доктринѣ Ѳомы; ученіе объ оправданіи, хотя возникшее изъ политическихъ мотивовъ, представляетъ собою почтенную работу, въ которой не отсутствуетъ евангелическое содержаніе. Однако: 1) кое-гдѣ намѣчался путь, приводящій къ пониманію ученія, согласному со Скотомъ (пелагіанскому); 2) было почти безразлично, что заключалось въ первой посылкѣ относительно грѣха и благодати, если во второй было выставлено положеніе, что обычаи римской церкви являются высшимъ закономъ. Относительно первороднаго грѣха признавалось, что Адамъ потерялъ святость и праведность «in qua constitutus fuerat», что онъ тѣломъ и душой сталъ хуже, и что его грѣхъ распространяется «propagatione». Но учили также, что свободная воля не уничтожена, а лишь «viribus attenuata est», и что хотя крещеніе и уничтожаетъ reatum originalis peccati, но страсть (fomes) остается, и ее нельзя считать за грѣхъ (слѣдовательно, религіозная точка зрѣнія покинута). Относительно оправданія говорится, что оно является актомъ, черезъ который человѣкъ изъ неправеднаго становится праведнымъ (черезъ крещеніе, вѣрнѣе, черезъ таинство покаянія); но оно состоитъ не только изъ отпущенія грѣховъ, но также изъ освященія и обновленія человѣческой души добровольнымъ принятіемъ благодати, хотя человѣкъ не въ состояніи своими естественными силами или буквой Моисеева закона освободиться отъ власти грѣха. Съ одной стороны, оправданіе

представляется перенесеніемъ изъ одного состоянія въ другое, именно усыновленіе Богомъ, и вѣра является, наряду съ благодатью, рѣшающей силой; съ другой — онъ представляется процессомъ очищенія черезъ изліяніе благодати, такъ что человѣкъ при оправданіи получаетъ вмѣстѣ съ отпущеніемъ грѣховъ вѣру, любовь и надежду; безъ двухъ послѣднихъ сліяніе съ Христомъ не совершенно, и вѣра—не живая вѣра. Послѣдняя мысль становится преобладающей, и въ зависимости отъ нея слѣдуетъ подробное разсужденіе о стадіяхъ процесса оправданія (предварительный процессъ и т. д.). Gratia praeveniens исчерпывается vocatione (безъ всякихъ заслугъ); но этимъ предварительный процессъ не оканчивается, къ нему относится также illuminatio spiritus sancti, которая дѣлаетъ человѣка способнымъ къ iustitia и, такимъ образомъ, создаетъ особое настроеніе и свободное стремленіе къ Богу. Разъ оправданіе слѣдуетъ только теперь, идея gratiae gratis datae искажается. Отпущеніе грѣховъ только теоретически существуетъ само по себѣ и отожествляется съ самимъ оправданіемъ; конкретнымъ образомъ это только постепенный процессъ очищенія, состоящій въ омертвѣніи тѣлесныхъ членовъ и выражающійся въ послѣдованіи заповѣдямъ Бога и церкви при помощи все усиливающейся благодати. Человѣкъ не можетъ въ теченіе земной жизни убѣдиться въ полученіи имъ благодати; но потерю ея всегда можно возмѣстить покаяніемъ; процессъ не всегда начинается при этомъ съ начала, такъ какъ, несмотря на потерю оправдывающей благодати, вѣра можетъ остаться. Цѣлью процесса въ этой жизни являются добрыя дѣла, которыя Богъ въ силу своей милости разсматриваетъ какъ угодныя ему и какъ заслугу. Поэтому на нихъ надо смотрѣть, съ одной стороны, какъ на Божій даръ, съ другой—какъ на дѣйствительное средство къ спасенію. Важнѣе всего то, что (въ противоположность преданію Ѳомы и Августина) первая благодать не служитъ къ оправданію, а только подготовляетъ его. Слѣдовательно, оправданіе обусловливается взаимодѣйствіемъ. Всѣ августиновскія выраженія не могутъ этого скрыть. Изъ 33 анаѳематизмовъ 29 направлены противъ протестантизма. Вмѣстѣ съ осужденіемъ положенія: «оправдывающая вѣра есть не что иное, какъ увѣренность въ божественномъ милосердіи, прощающемъ грѣхи ради Христа, и мы оправдываемся только этой увѣренностью», на самомъ дѣлѣ было предано осужденію гораздо большее, именно тогдашній строгій августинизмъ; въ этомъ заключалось искусство декрета.

Въ седьмомъ и слѣдующихъ засѣданіяхъ было формулировано ученіе о таинствахъ, и церковь утвердила за собою роль церкви таинствъ; о словѣ и вѣрѣ не было при этомъ ничего сказано. Вмѣсто ученія о таинствахъ вообще были формулированы 13 анаѳематизмовъ, заключающихъ въ себѣ главный протестъ противъ протестантизма. Утверждаются установленіе всѣхъ семи таинствъ самимъ Христомъ и невозможность оправдаться одной вѣрой безъ таинствъ. Послѣднія содержатъ благодать, слѣдовательно, таинственную силу, которую они сообщаютъ ex opere operato тѣмъ, кто «не оказываетъ сопротивленія». И въ другихъ отношеніяхъ повсюду сохраняется ученіе Ѳомы (отличительный признакъ, цѣль и т. д.), но теологическія тонкости оставлены, и поворотъ къ взглядомъ Скота остается возможнымъ. Въ заключеніи анаѳематизмовъ предается осужденію всякое уклоненіе отъ разъ существующихъ обрядовъ церкви. Для ученія объ отдѣльныхъ таинствахъ образцомъ послужила булла Евгенія IV Exultate domino (1439 г.). Постановленія относительно крещенія и конфирмаціи поучительны лишь въ томъ отношеніи, что въ первыхъ осуждаются тѣ, кто учитъ, что позднѣйшіе грѣхи могутъ быть прощены sola recordatione et fide suscepti baptismi; въ послѣднихъ — что только епископы признаются ministri sacramenti. По отношенію къ евхаристіи ученіе Ѳомы становится догматомъ. Въ силу пресуществленія весь Христосъ присутствуетъ въ каждой части хлѣба и вина, и даже до принятія ихъ, такъ что Святымъ Дарамъ подобаетъ поклоненіе. Всѣ обряды признаются здѣсь апостольскаго происхожденія. Результатъ таинства остается очень незначительнымъ; рѣшительно осуждаются тѣ, кто считаетъ прощеніе грѣховъ его главнымъ слѣдствіемъ.

Относительно пункта, подвергшагося наибольшимъ нападкамъ, мессы, было также санкціонировано все усвоенное обычаемъ, и лишь, между прочимъ, отвергнуты нѣкоторыя суевѣрія. Нѣмыя и заупокойныя обѣдни были также сохранены и—несмотря на оппозицію князей—лишеніе мірянъ чаши и латинскій языкъ. Каноны предаютъ анаѳемѣ все реформаціонное и создаютъ, такимъ образомъ, пропасть между церковью литургической жертвы и церковью слова. Ученіе о покаяніи развивается гораздо подробнѣе, чѣмъ ученіе объ евхаристіи, о которой спорили лишь теологи. Вся схоластическая работа, вплоть до materia и quasi materia, при покаяніи усвоивается какъ догматъ. Поэтому болѣе подробно останавливаться на этомъ нѣтъ необходимости (см. выше, стр. 431). Однако, интересно, что къ attritio отнеслись очень осторожно и придали ей значеніе contritionis imperfectae. Тѣмъ категоричнѣе требуется исповѣданіе всѣхъ смертныхъ грѣховъ передъ священникомъ и утверждается роль священника какъ судьи. Удовлетворенія и индульгенціи признаются, какъ и у Ѳомы, необходимыми въ виду временныхъ наказаній за грѣхи. Но относительно индульгенцій соборъ высказался очень осторожно. Схоластическая теорія не была затронута, и была допущена возможность злоупотребленій; но по существу не было сдѣлано никакой уступки (всякій, не считающій индульгенцій спасительными, подлежитъ осужденію). Соборованія, священства и брака соборъ коснулся вскользь и провозгласилъ семь таинствъ существовавшими съ самаго возникновенія церкви. Старый спорный вопросъ объ отношеніи епископовъ къ священникамъ не былъ разрѣшенъ, но за первыми было признано превосходство. О бракѣ высказывались лишь въ гомилетическомъ и церковно-правовомъ смыслѣ, но въ то же время всѣ тѣ, кто отрицалъ, что въ немъ сообщается благодать, предавались осужденію. Въ вопросахъ о чистилищѣ, святыхъ, мощахъ и иконахъ соборъ высказывалъ полное сожалѣніе по поводу злоупотребленій, но строго придерживался традиціи, въ осторожныхъ выраженіяхъ, считаясь съ духомъ времени. Такъ, на Тридентскомъ соборѣ завершилось специфическое омірщеніе церкви, какъ церкви жертвъ, духовенства и таинствъ; она не отказалась даже отъ своихъ идоловъ (см. о практикѣ благословеній, сакраменталій и индульгенцій: Gihr, «Das heilige Messopfer», 1887; Schneider-Behringer, «Die Ablässe», 9-е изд., 1887). Декреты Тридентскаго собора навсегда приковали церковь къ почвѣ средневѣковья и схоластики: таинства, послушаніе, заслуга.

§ 74. Развитіе догмы послѣ Тридентскаго собора какъ подготовленіе Ватиканскаго собора.

H. Denzinger, «Enchiridion symbolorum et definitionum», 6-е изд., 1888.—C. Mirbt, указ. выше соч.—F. Loofs, указ. выше соч.

Вопросы, не рѣшенные окончательно на Тридентскомъ соборѣ: куріализмъ или епископализмъ, августинизмъ или номиналистическое (усвоенное іезуитами) пелагіанство, прочный нравственный законъ или пробабилизмъ,—волновали мысль въ теченіе слѣдующихъ трехъ вѣковъ. Первый вопросъ распадался на два: папа или соборъ, папское рѣшеніе или традиція. Ватиканскій соборъ рѣшилъ въ пользу куріализма, слѣдовательно, въ пользу ученія, защищаемаго іезуитами.

1. а) На Тридентскомъ соборѣ споръ между куріалистами и епископами по вопросу о власти папы не привелъ ни къ какому постановленію; но уже professio fidei Tridentina включила римскую церковь и папу въ символъ, а Catechismus Romanus, возникшій въ школѣ Ѳомы и превосходный во многихъ отношеніяхъ, разсматриваетъ папскую автократію какъ предметъ вѣры. Тѣмъ не менѣе, поднялась энергичная оппозиція, именно во Франціи при Генрихѣ IV и Людовикѣ XIV. Она (Боссюэтъ) вернулась къ галликанизму (самый Тридентскій соборъ не признавался безусловно), частью въ интересахъ короля,

частью въ интересахъ націи и ея епископовъ (резиденція епископовъ divino iure). Приматъ былъ признанъ, но вполнѣ уяснить себѣ его значеніе и притти относительно его къ соглашенію попрежнему, какъ и въ XV вѣкѣ, не могли; было, однако, твердо установлено, что французской церковью управляютъ король и епископы, что въ свѣтскихъ дѣлахъ папа не имѣетъ никакого голоса, и что даже въ духовныхъ онъ связанъ рѣшеніями соборовъ (Констанцскаго), и что, слѣдовательно, его постановленія неприкосновенны только при соглашеніи на это церкви (галликанскія постановленія 1682 г.). Папы отвергли эти положенія, но не порвали съ Франціей. Къ концу своей жизни самъ великій король отказался отъ нихъ, не уничтожая ихъ формально. Еще въ XVIII вѣкѣ они представляли собою силу, пока Наполеонъ I, тотъ самый монархъ, который сдѣлалъ ихъ государственнымъ закономъ (1810 г.), не выдалъ ихъ куріи. Тотъ способъ, какимъ онъ окончательно разрушилъ, съ согласія папы, церковь и церковный строй, расшатанные революціей, для того, чтобы снова создать ихъ съ помощью папы, былъ предательствомъ французской церкви папѣ. Императоръ не этого желалъ, но случилось такъ. Романтики (де Мэстръ, Бональдъ, Шатобріанъ и др.) въ союзѣ съ реставраціей завершили дѣло. Галликанство было вырвано съ корнемъ. Поскольку Франція теперь еще дѣйствительно католическая, она кажется папской; но и въ другихъ странахъ еще до послѣдняго времени оффиціальная политика покровительствовала ультрамонтанству. Въ Германіи Феброніусъ (1763) энергично боролся съ куріализмомъ; но такъ какъ одни хотѣли архіепископской національной церкви (Эмская пунктація 1786 г.), другіе государственныхъ церквей (Іосифъ II и др.), то фактически не вышло ничего. Старый церковный строй и новые планы церкви погибли въ водоворотѣ Наполеоновской эпохи. Вѣнскій миръ былъ зарожденіемъ новой церкви, которой руководила курія, и въ которой она съ помощью государей, ультрамонтанскихъ романтиковъ, довѣрчивыхъ либераловъ и дипломатовъ школы Меттерниха подавила остатки епископальнаго строя и національныхъ церквей (J. Friedrich, «Gesch. d. vat. Konzils», 3 тома, 1877 слл.; Janus, «Der Papst und das Konzil», 1869 г.; 2-ое изд. Döllinger, «Das Papstthum», 1892).

1. b) Уже «Professio fid. Trid.» отвела традиціи большее мѣсто, чѣмъ самъ Тридентскій соборъ, и поставила ее выше Писанія. Позднѣйшіе теологи, главнымъ образомъ, іезуиты, все болѣе и болѣе подчиняли Писаніе преданію и потому старались возможно уменьшить роль вдохновенности въ Писаніи, такъ что даже Ватиканскій соборъ возбудилъ противъ этого протестъ. Современный католицизмъ требуетъ одновременно признанія полной неприкосновенности письменнаго преданія и прикрытія его недостаточности и пробѣловъ. Важнѣе было развитіе понятія традиціи. Теоретически было сохранено положеніе, что новыхъ откровеній въ церкви не существуетъ, и, дѣйствительно, церковь все сильнѣе боролась противъ гностическаго (тайная традиція) и энтузіастическаго принципа традиціи, противъ котораго былъ нѣкогда выставленъ католическій; Беллярминъ дѣйствовалъ еще нерѣшительно; но уже Корнелій Муссъ, членъ Тридентскаго собора, выставилъ положеніе, что онъ въ дѣлахъ вѣры одному папѣ довѣряетъ больше, чѣмъ тысячѣ Августиновъ и Іеронимовъ. Іезуиты дополнили новое уже само по себѣ положеніе, что всѣ обычаи римской церкви принадлежитъ къ традиціи, еще болѣе новымъ, что всякое рѣшеніе папы относительно вѣры—также традиція. Они иногда высказывались даже пренебрежительно о соборахъ и доказательствахъ на основаніи традиціи или объявляли подлогами наиболѣе достовѣрные акты, чтобы побѣдить исторію догматомъ о папѣ. Сама церковь—живая традиція, а церковь—папа: слѣдовательно, папа—традиція (Пій IX). Онъ присвоилъ себѣ это качество уже въ 1854 г., провозгласивъ непорочное зачатіе Маріи и рѣшивъ, такимъ образомъ, собственной властью старый спорный вопросъ. То, что на Тридентскомъ соборѣ, вслѣдствіе труднаго времени, не могло получить силы, а съ точки зрѣнія древняго католичества было еретическимъ принципомъ, теперь получило господство

(H. Holtzmann, «Kanon u. Tradition», 1859 г.; J. Delitzsch, «Lehrsystem der römisch-kathol. Kirche», I, 1875).

2. Catechismus Romanus (1566 г.), подвергшійся за это нападкамъ іезуитовъ, былъ послѣднимъ офиціальнымъ памятникомъ августинизма. Съ этихъ поръ церковь работала надъ тѣмъ, чтобы ученіе о благодати получало свое право отъ дипломатической практики исповѣдальни. Уже въ 1567 г. было достигнуто то, что папа Пій V отвергъ 79 тезисовъ Левенскаго профессора Байуса, содержавшихъ строгій августинизмъ, хотя и соединенный съ чуждыми элементами, но неблагосклонныхъ къ реформаціи. Загорѣлся долгій и горячій споръ между доминиканцами и іезуитами. Первые нападали на іезуитскія школы, осуждали гордыя положенія іезуитовъ (Лессіусъ и Гамель) и старались сохранить ученіе Ѳомы о важности первороднаго грѣха, о страсти и gratia praeveniens. Послѣдніе придавали особое значеніе свободѣ воли и «расположенію». Среди нихъ особенное вниманіе обратилъ на себя Молина своимъ сочиненіемъ: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia... praedestinatione... concordia» (1588 г.). Онъ пытался ввести полу-пелагіанство въ августинизмъ, на самомъ же дѣлѣ онъ совершенно отбросилъ послѣдній. За рѣшеніемъ бурнаго спора обратились въ Римъ. Послѣдній совершенно не интересовался дѣломъ, а лишь собственнымъ возвышеніемъ; и, въ дѣйствительности, дѣло шло не объ Августинѣ и Пелагіи, а о доминиканцахъ и іезуитахъ. Политика требовала не портить окончательно отношеній ни съ одной изъ партій. «Congregatio de auxiliis», засѣдавшая отъ 1597 до 1607 г. между тѣмъ какъ іезуитская партія терроризировала папу, была, наконецъ, распущена не давши никакого рѣшенія. Эта безрезультатность сводилась фактически къ побѣдѣ іезуитовъ.

Еще печальнѣе окончился янсенистскій споръ. Въ католической Франціи, послѣ страшной борьбы, изгнавшей реформацію, наряду съ легкомысленнымъ придворнымъ и государственнымъ католицизмомъ и снисходительнымъ іезуитствомъ медленно вновь возрождалась серьезная религіозность. Посмертный трудъ Иперскаго епископа Янсена «Августинъ» (1640 г.) далъ ей историческую и теологическую опору. Она воспрянула, чтобы освободить церковь отъ церкви, вѣру отъ обрядоваго христіанства, нравственность отъ утонченной и распущенной морали. Іезуитская исповѣдальня представлялась ей главнымъ врагомъ (Письма Паскаля). Орденъ Іисуса могъ устоять противъ страшныхъ нападокъ, только перейдя самъ въ наступленіе и объявивъ чистый августинизмъ Янсена и его друзей ересью («янсенизмомъ»). Папы дали себя склонить. Урбанъ VIII («In eminentia»), главнымъ же образомъ Иннокентій X («Cum occasione») и Александръ VII («Ad Sancti b. Petri sedem») запретили и осудили книгу Янсена. Иннокентій отвергъ, кромѣ того, пять положеній Янсена. Тогда началась энергичная оппозиція: «янсенисты» отказались признать отвергнутые тезисы принадлежащими Янсену и осудить ихъ. Но Александръ VII требовалъ этого, и король помогалъ ему. Послѣ временнаго компромисса (silentium obsequiosum, 1668, Климентъ IX) Климентъ XI въ 1705 г. возобновилъ рѣзкія буллы своихъ предшественниковъ. Поръ Рояль былъ разрушенъ. Еще тяжелѣе отозвалась на августинизмѣ булла «Unigenitus» Климента XI (1713 г.), наиболѣе позорное рѣшеніе римской церкви до Syllabus и Ватиканскаго собора, и отчасти уклоненіе отъ Тридентскаго собора. Въ ней было осуждено 101 положеніе изъ поучительнаго толкованія Пасхазія Кенела къ Новому Завѣту, извлеченныя іезуитами. Среди нихъ было много не только чисто-августиновскихъ, но и Павловыхъ. Снова поднялась буря во Франціи. Признавшіе буллу и протестующіе противъ нея стояли другъ противъ друга. Но, какъ всегда бывало въ католицизмѣ, одни подчинились съ запятнанной совѣстью, другіе ушли въ экстазъ и мечты. Только въ Нидерландахъ еще до этого, какъ результатъ янсенистскаго спора, образовалась схизматическая старо-католическая церковь. Булла Unigenitus, подтвержденная многими папами, является побѣдой анти-августиновской (іезуитской) догматики надъ авгу-

стиновской, слѣдовательно, послѣднимъ словомъ католической исторіи догмы (въ смыслѣ вѣроученія). Въ XIX вѣкѣ, вмѣстѣ съ остатками галликанства, были уничтожены также остатки янсенизма и «лже-мистики», которая логически развилась изъ августинизма и квіетизма и, во всякомъ случаѣ, представляетъ опасность для католической церкви. Провозглашеніе Піемъ IX непорочнаго зачатія Маріи является заключительнымъ аккордомъ. Какъ въ формальномъ отношеніи (см. пунктъ 1) оно знаменуетъ окончательное возвышеніе папства, такъ въ матеріальномъ — искорененіе августинизма. Неуничтожимую жажду духовности, созерцанія и христіанской независимости современный (іезуитскій) католицизмъ удовлетворялъ всякаго рода видимыми священными предметами, игрушками и чудесами, а также братствами, подвигами и молитвами и удерживалъ въ предѣлахъ церкви (F. X. Linsenmann, «Bajus», 1867; Schneemann, «Entst. und Entw. d. thomist.-molinist. Controverse», 2 тома, 1879 сл.; I. Döllinger und H. Reusch, «Gesch. d. Moralstreitigkeiten in d. röm.-kath. Kirche seit dem XVI Jahrh.», 2 тома, 1889; Reuchlin, «Jansen» въ «R. E.», 3-е изд.).

3. Уже въ средніе вѣка юридически-казуистическій духъ римской церкви оказывалъ самое неблагопріятное вліяніе на исповѣдь, этику и догматику. Однимъ изъ главныхъ корней номиналистической теологіи была юридическая казуистика (т.-е. пробабилизмъ). Іезуиты—но не они только—усвоили ее и культивировали ее такимъ образомъ, что иногда приводили въ ужасъ самихъ папъ, даже собственныхъ своихъ сочленовъ по ордену (Döllinger и Reusch, указ. выше соч.). «Научно» изложилъ «пробабилизмъ» впервые доминиканецъ Варѳоломей изъ Медины въ 1577 г. Формула его гласила: «Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior». Рѣдко произносилось болѣе зажигательное слово. Это было освобожденіемъ нравственности отъ категорическаго императива, религіи отъ ея замкнутой строгости. Уже около 1600 г. пробабилизмъ считался господствующимъ мнѣніемъ. Въ области вѣры онъ представляется: 1) какъ послабленіе (въ смыслѣ дарованія отпущенія), 2) какъ аттриціонизмъ. Развился цѣлый рядъ разновидностей его: наиболѣе мягкій, настоящій, ригористическій пробабилизмъ, эквипробабилизмъ, пробабиліоризмъ, мягкій и строгій тутіоризмъ. Различія между шестью первыми почти не имѣютъ значенія; послѣдній — единственный нравственный — былъ категорически осужденъ Александромъ VIII въ 1600 г. Весь методъ его — талмудистскій; вѣроятно, между ними имѣется дѣйствительно нѣкоторая связь, идущая отъ среднихъ вѣковъ. Янсенизмъ, главнымъ образомъ Паскаль, возсталъ противъ этого разрушенія нравственности, которое не можетъ быть оправдано тѣмъ, что священникъ при исповѣди функціонируетъ, какъ судья, и, какъ таковой, можетъ рѣшать сомнительные случаи. Священникъ является въ то же время и пастыремъ душъ, и прежде всего—онъ по католическому ученію рѣшаетъ вмѣсто Бога; что онъ связываетъ и разрѣшаетъ, то связываетъ и разрѣшаетъ Богъ; такимъ образомъ, святая божественная воля и его рѣшеніе отдаются во власть этой казуистикѣ! Паскаль достигъ того, что пробабилизмъ со средины XVII в. нѣсколько потерялъ свое вліяніе. Многіе папы запрещали наиболѣе безпринципныя морально-теологическія книги; Иннокентій XI въ 1679 году осудилъ 65 тезисовъ пробабилистовъ, среди которыхъ находились настоящія плутовскія уловки (см. Denzinger, «Enchiridion», стр. 213 сл., 217, 218 сл.). Главное зло казалось устраненнымъ, въ особенности, когда въ самомъ орденѣ Гонзалесъ (въ 1687 г. онъ былъ генераломъ) выступилъ противъ этой доктрины. Но янсенизмъ и анти-пробабилизмъ были солидарны. Когда первый палъ, и второй долженъ былъ отступить. Къ тому же и сами папы по отношенію къ аттриціонизму довели дѣло только до нейтралитета. Изъ этого сѣмени въ XVIII в. пробабилизмъ снова возродился. Основатель ордена редемптористовъ, Альфонсъ Лигуори (объявленный блаженнымъ въ 1816 г., святымъ въ 1829 г., учителемъ церкви въ 1871 г.), сталъ благодаря своимъ книгамъ самымъ вліятельнымъ учителемъ церкви. Онъ

заняль въ современномъ католицизмѣ мѣсто Августина, эквипробабилистъ замѣнилъ автора «Исповѣди». Но не было уже Паскаля, который возсталъ бы противъ этого.

§ 75. Ватиканскій соборъ.

J. Friedrich, «Geschichte des Vatikanischen Konzils», 3 тома, 1877 сл. Многое представлено съ куріалистической точки зрѣнія.

Церковь, подавившая у себя епископализмъ и августинизмъ, возстановившая пробабилизмъ и въ союзѣ съ политической реакціей и романтизмомъ возведшая папу въ роль господина церкви и объявившая его живой традиціей, созрѣла, наконецъ, для догмата о непогрѣшимости папы [1]). Епископы признали на Ватиканскомъ соборѣ (1869—70 г.) большинствомъ голосовъ противъ значительнаго меньшинства, что приматъ является дѣйствительнымъ и непосредственнымъ, что папа обладаетъ potestate ordinaria et immediata какъ plena и suprema надъ всей церковью, и что эта власть въ полномъ смыслѣ универсально-епископская (постановленіе объ этомъ универсальномъ епископѣ 18 іюля 1870 г.). Противившіеся епископы скоро подчинились. Число тѣхъ, кто отказался принять новый догматъ, было и остается теперь незначительнымъ (J. F. v. Schulte, „Der Altkatholizismus", 1887). Новое ученіе является, дѣйствительно, заключительнымъ камнемъ зданія. Многое еще можетъ послѣдовать, напримѣръ, свѣтская власть папы и его право направлять политику католиковъ, въ качествѣ тезиса вѣроученія, затѣмъ Іосифологія наряду съ догматомъ о Маріи и т. д.; но главное уже теперь достигнуто. Римская церковь уже вполнѣ проявила себя какъ автократическое господство великаго понтифика — какъ древняя римская имперія, связанная съ воспоминаніемъ объ Іисусѣ Христѣ—получившая отъ него въ даръ слово и таинства, обладающая правомъ, по мѣрѣ надобности то более эластичнымъ, то желѣзнымъ, деспотическимъ, распространяющая свою власть не только на землю, но также на чистилище и на небо. Или же изъ папской непогрѣшимости въ отдаленныя времена разовьется противоположный результатъ, который предпишетъ самъ непогрѣшимый? Но привычка уже слишкомъ укоренилась, и папа, который пожелаетъ ее разрушить, долженъ будетъ, въ концѣ концовъ, самъ отрицать тотъ авторитетъ, въ силу котораго онъ дѣйствуетъ. Но развѣ онъ не можетъ когда-нибудь произнести такой приговоръ надъ папствомъ, какой Павелъ произнесъ надъ закономъ, какъ надъ необходимымъ исторически, даннымъ Богомъ, но упраздненнымъ? Параллель съ закономъ, который умножилъ грѣхъ, и все же былъ воспитателемъ, была бы очень подходящей! Ἐλπὶς παρ' ἐλπίδα.

ГЛАВА III.

Исходъ исторіи догмы въ антитринитаризмѣ и социніанизмѣ.

§ 76. Историческое введеніе.

H. W. Erbkam, «Geschichte der protestantischen Sekten», 1848.—M. Carrière, «Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit», 2-ое изд., 1887.—Trechsel, «Die protestantischen Antitrinitarier», 2 тома, 1839, сл.—K. Hegler, «Seb. Franck», 1892, и «Th. L. Z.», 1898, № 9.

Социнии былъ эпигономъ подобно Кальвину. Социніанизмъ, разсматриваемый съ церковно-догматической и исторической точекъ зрѣнія, предполагаетъ гуманизмъ и великія

[1]) Послѣдній (Пій IX) въ своей энцикликѣ и syllabus (1864 г.) не столько внесъ поправку въ завоеванія свѣтской культуры, которыя, конечно, имѣли свои недостатки и слабости, сколько противопоставилъ свое государственное и общественное право и свою культуру въ формѣ отрицанія.

антицерковныя движенія средневѣковья; но на него оказала вліяніе также и реформація. Онъ изъ нихъ развился, частью отрезвилъ ихъ (экстатическіе элементы), частью связалъ съ библицизмомъ (гуманизмъ) и объединилъ. Въ немъ сочетаются критически-гуманистическій и скотистски-пелагіанскій элементы; наряду съ этимъ можно усмотрѣть и анабаптистскій (пантеистическаго, экстатическаго, мистическаго, соціалистическаго элементовъ нѣтъ). Въ немъ, слѣдовательно, достигли свободнаго развитія критическія и раціоналистическія идеи церковной теологіи XIV и XV вѣковъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ слѣдовалъ также импульсамъ новаго времени (ренессанса); послѣдніе были въ немъ даже, можетъ-быть, наиболѣе сильными. Характерной особенностью антитринитарнаго и социніанскаго движеній XVI вѣка было то, что они представляютъ собой такое разрушеніе католицизма, которое могло явиться результатомъ схоластики и ренессанса, безъ углубленія и оживленія религіи. Въ этомъ смыслѣ социніанизмъ также является заключеніемъ исторіи догмы. Средневѣковье и новое время протягиваютъ въ немъ другъ другу руки, помимо реформаціи. Здѣсь осуществился союзъ, повидимому, несоединимаго: схоластики и ренессанса. Именно вслѣдствіе этого не вполнѣ отсутствуетъ пророческій элементъ. Въ этихъ движеніяхъ съ удивительной рѣшительностью было уже предвосхищено то, что въ евангелическихъ церквахъ послѣ мимолетныхъ попытокъ казалось въ первое время совсѣмъ заглохшимъ, потому что интересъ къ религіи въ стѣсненной формѣ въ продолженіе 150 лѣтъ поглощалъ здѣсь все остальное. Антитринитаризмъ и социніанизмъ являются болѣе «просвѣтительными» движеніями, чѣмъ церковный протестантизмъ, но они менѣе способны къ развитію и бѣднѣе.

Здѣсь можетъ быть данъ только бѣглый обзоръ. Общимъ для всѣхъ антитринитарныхъ и анабаптистскихъ группъ является разрывъ съ исторіей, отреченіе отъ церкви, въ томъ видѣ, въ какомъ она существуетъ, и убѣжденность въ правахъ личности. Исходя изъ самыхъ различныхъ пунктовъ, они нерѣдко приходили къ одинаковымъ критическимъ — прежде всего, отрицаніе ученія объ удовлетвореніи—и положительнымъ выводамъ, такъ какъ настроеніе, руководившее ими, было одинаково. Первая группа примыкала къ пантеистической мистикѣ и къ новой гуманистической образованности; не понятія, а факты, не формулы, а жизнь, не Аристотель, а Платонъ, не буква, а духъ. Внутренній свѣтъ былъ поставленъ наряду съ Библіей, свободное убѣжденіе выше закона. Церковные догматы были либо иначе истолкованы, либо отброшены. Освобожденные отъ бремени прошлаго и руководимые Евангеліемъ, многіе изъ нихъ возвысились до царства свободнаго духа, другіе оставались въ области фантастическаго. Сюда относятся Швенкфельдъ, Парацельзъ и др., главнымъ образомъ, Себастіанъ Франкъ и Теобальдъ Тамеръ; къ слѣдующему поколѣнію принадлежитъ Ф. Вейгель; Джордано Бруно, имя котораго, однако, не можетъ быть названо въ исторіи догмы, также стоитъ на почвѣ этого движенія. Силу второй необозримой группы составлялъ ея контрастъ съ политическимъ и обрядовымъ католицизмомъ. Она создала, въ противовѣсъ ему, новый соціально-политическій міръ и церковный строй, выдвинула апокалиптику и хиліазмъ. Въ ней продолжаютъ пребывать энтузіастическіе минориты, вальденцы и т. д. Ихъ отличительнымъ признакомъ было вторичное крещеніе. Въ сильной степени проникнутое реформаціонными и мистическими элементами (Г. Денкъ), это анабаптистское движеніе—движеніе міранъ, вышедшее изъ религіозныхъ низовъ народа, воспитаннаго въ католицизмѣ и порабощеннаго таинствами—играло значительную роль до самой мюнстерской катастрофы и даже послѣ нея. Въ третьей, главнымъ образомъ, романской (итальянской) группѣ воплощается послѣдовательное развитіе номиналистической схоластики подъ вліяніемъ гуманизма, подчиненіе церкви прекратилось, морализмъ, просвѣщенный гуманизмомъ, частью также евангеліемъ, продолжалъ существовать. Старая догматика и сакраментализмъ были отброшены; но присоединился историческій элементъ, возвращеніе къ источникамъ, филологическій духъ,

уваженіе къ классическому во всемъ, что называется древностью. Религіозное чувство, въ его наиболѣе глубокомъ смыслѣ, отсутствуетъ у этихъ итальянцевъ: они не довели также дѣла до народнаго движенія. Эта и первая группа представляютъ во многихъ отношеніяхъ полныя противоположности, поскольку одни преклоняются передъ спекулятивной мистикой, другіе передъ разумнымъ мышленіемъ. Но не только гуманистическіе интересы объединяютъ ихъ, но изъ спекулятивной мистики въ связи съ опытомъ, которому начали придавать цѣну, развилось чистое мышленіе, а, съ другой стороны, трезвые итальянскіе мыслители, подъ вліяніемъ новой образованности, отказались отъ нелѣпостей миѳологіи понятій, въ которой погрязъ старый номинализмъ. Сильнѣе всего выразился этотъ союзъ въ лицѣ испанца Михаила Серведа. Въ теологіи этого романца, паряду съ ясными и туманными идеями нѣмца С. Франка, объединилось все лучшее изъ того, что созрѣло въ XVI вѣкѣ за исключеніемъ евангелической реформаціи.

По отношенію ко всѣмъ этимъ группамъ догматическая исторія должна имѣть въ виду два главныхъ пункта, ихъ отношеніе: 1) къ формальнымъ авторитетамъ католицизма, 2) къ ученію о Троицѣ и о Христѣ. Что касается перваго пункта, то они упразднили авторитетъ церкви, настоящей и прежней, какъ наставницы и судьи. Но неяснымъ оставалось ихъ отношеніе къ Писанію. Его противопоставляли традиціи и основывались на буквѣ съ неслыханной приверженностью къ закону; съ другой стороны, его авторитетъ принижали передъ авторитетомъ внутренняго откровенія, даже совсѣмъ устраняли его. Однако, въ теоріи его исключительное значеніе было сохранено; социніанизмъ твердо сталъ на почвѣ Писанія. Противъ него реформаторы XVI вѣка—за исключеніемъ нѣсколькихъ выдающихся людей, которые дѣйствительно понимали, что такое свобода христіанина—не рѣшались энергично бороться. То противорѣчіе, въ которомъ запутался протестантизмъ, встрѣчается и у большинства реформаторовъ: сохранить значеніе за обширнымъ сборникомъ книгъ, но предоставить его пониманіе усиліямъ отдѣльныхъ лицъ. Что касается антитринитаризма, то онъ развивался во всѣхъ трехъ группахъ, но различнымъ образомъ. Въ первой группѣ онъ не переходилъ въ наступленіе и развивался только въ ширь (какъ у старыхъ мистиковъ, которые и въ Троицѣ видѣли только «modi», разсматривали воплощеніе Христа, какъ частный случай, и вообще видѣли въ догматахъ только скрытую истину). Во второй, анабаптистской группѣ антитринитаризмъ былъ вообще сравнительно второстепеннымъ элементомъ, потому что теологическіе интересы здѣсь вообще отсутствуютъ. У крупнаго реформата Денка его почти нельзя найти, нѣсколько опредѣленнѣе, напротивъ, у Гэтцера, еще сильнѣе у Кампана, Д. Іориса и Мельхіора Гофмана, которые всѣ создали себѣ собственное ученіе о Троицѣ. Самый корень ученія о Троицѣ, т.-е. божественность Христа, былъ затронутъ только итальянцами (Пьетро Манельфи), т.-е. третьей группой. Сочетаніе гуманизма съ номиналистически-пелагіанской теологической традиціей развило въ Италіи антитринитаризмъ въ духѣ адопціанизма или аріанства какъ настоящій факторъ историческаго движенія. Отрицаніе ученія о божественности Христа и о Троицѣ считалось здѣсь важнѣйшимъ очищеніемъ и освобожденіемъ религіи. Ихъ мѣсто занимаетъ сотворенный Христосъ и единый Богъ; для этого подыскивается и находится доказательство въ Писаніи (ср. римскихъ ѳеодотіанцевъ древности). Италія въ срединѣ XVI вѣка изгнала изъ своихъ предѣловъ цѣлый рядъ ученыхъ и большею частью очень почтенныхъ антитринитаріевъ, Камилло Ренато, Бландрату, Джентилиса, Оккино, обоихъ Социни и др. Борьба за права антитринитаризма въ евангелической церкви разыгралась въ Швейцаріи. Кальвинъ рѣшилъ дѣло противъ нихъ и сжегъ Серведа. Ученіе нашло убѣжище въ Польшѣ и Семиградской области. Тамъ возникли антитринитарныя общины, въ Семиградской области Бландратѣ удалось даже добиться формальнаго признанія своего исповѣданія. Среди анархіи нашлось мѣсто и свободѣ совѣсти Унитаризмъ, какъ его проповѣдывалъ Бландрата, видѣлъ въ Христѣ избраннаго Богомъ

и возвеличеннаго до божественности человѣка. Скоро произошелъ расколъ. Лѣвая отвергла также чудесное рожденіе и почитаніе Іисуса (нонадорантизмъ); ея главнымъ представителемъ былъ Францъ Давидисъ. Чтобы подавить это направленіе, Фаусто Социни прибылъ въ 1578 г. въ Семиградскую область и, дѣйствительно, подавилъ его. Здѣсь и въ Польшѣ онъ создалъ изъ анабаптистскихъ, соціалистическихъ, хиліастическихъ, либертинскихъ и нонадорантистскихъ общинъ церковь на почвѣ развитой библейской догматики. Переживъ богатую драматическими эпизодами исторію, польскій унитаризмъ вмѣстѣ съ нидерландскимъ арминіанизмомъ нашелъ, наконецъ, убѣжище въ Англіи и Америкѣ и выдвинулъ многихъ выдающихся людей. Однако, онъ тамъ все больше и больше проникался евангелическимъ духомъ.

§ 77. Социніанское ученіе.

O. Fock, «Der Socinianismus», 1847.

Социніанское христіанство лучше всего отражается въ Раковскомъ катехизисѣ (1609). Религія является полнымъ и истиннымъ знаніемъ спасительнаго ученія. Послѣднее можно извлечь изъ Священнаго Писанія, какъ внѣшняго, положительнаго откровенія, главнымъ образомъ изъ Новаго Завѣта. Христіанская религія является теологіей Новаго Завѣта, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, разумной религіей. Писаніе и разумъ—двѣ основы социніанскаго ученія. Поэтому указаніе certitudinis sacrarum litterarum представляется главной задачей этого супранатуралистическаго раціонализма. Оно замѣняетъ собою доказательство на основаніи традиціи. Значеніе Новаго Завѣта (Ветхій Завѣтъ лишь сохраняется) должно измѣряться разумомъ, а не религіознымъ чувствомъ. Новый Завѣтъ является достаточнымъ, потому что вѣра, дѣйствующая черезъ любовь, содержится въ немъ «quantum satis». Такая вѣра является вѣрой въ существованіе Бога и въ воздаяніе (ср. номинализмъ), любовь воплощаетъ въ себѣ нравственный законъ. Писаніе же ясно, когда къ нему приступаютъ съ разумомъ.

Самъ человѣкъ не могъ найти пути къ спасенію, потому что онъ смертенъ (древне-католическій элементъ). Божіе подобіе въ немъ выражалось исключительно въ господствѣ надъ животными. Не временная смерть, а вѣчная пришла черезъ грѣхъ въ міръ (Пелагій). Наконецъ, человѣкъ потому не могъ найти пути къ спасенію, что онъ «ex solo dei arbitrio ac consilio pependit»; слѣдовательно, онъ долженъ былъ быть сообщенъ ему во внѣшнемъ откровеніи (ср. номинализмъ). О страхѣ, любви и довѣріи нѣтъ рѣчи, а только о notitia dei и о законѣ святой жизни, которые должны быть открыты. Notitia dei, это познаніе Бога, какъ высшаго владыки всего, который «pro arbitrio leges ponere et praemia ac poenas statuere potest» (ср. номинализмъ). Важнѣе всего познать единство Божества; но «nihil prohibet, quominus ille unus deus imperium potestatemque cum aliis communicare possit ac communicaverit» (ср. древнихъ субординаціанъ—у Тертулліана это положеніе встрѣчается буквально въ этой же формѣ—и аріанъ). Свойства Божества развиваются безотносительно къ вѣрѣ въ спасеніе изъ понятія «supremus dominus» и «summe iustus» (ср. номинализмъ). Очень полезнымъ для спасенія, хотя и не безусловно необходимымъ является убѣжденіе въ неправильности ученія о Троицѣ. До закона и черезъ законъ люди познали уже сотвореніе міра Богомъ, Божій промыселъ de singulis rebus (!), воздаяніе и Божественную волю (въ десяти заповѣдяхъ).

Познаніе Христа распадается на познаніе его личности и его служенія. Въ первомъ отношеніи дѣло идетъ объ убѣжденіи въ томъ, что Богъ искупилъ насъ черезъ человѣка (ср. гипотетическія положенія номинализма). Христосъ былъ смертнымъ человѣкомъ, освященнымъ Отцомъ, одареннымъ божественной мудростью и силой, воскрешеннымъ и, наконецъ, пріобрѣтшимъ одинаковую власть съ Богомъ. Таковъ результатъ экзегетики Но-

ваго Завѣта. Богъ послалъ его, чтобы возвести людей въ новое состояніе, т.-е. дать смертнымъ безсмертную жизнь (древне-церковная точка зрѣнія; ср. въ особенности антіохійцевъ). Это было свободнымъ рѣшеніемъ божественной воли, и выполненіе (чудесное рожденіе, воскресеніе) было такъ же произвольно. Христосъ, какъ пророкъ, принесъ намъ совершенный божественный законъ (объясненіе и углубленіе десяти заповѣдей), ясно высказалъ обѣтованіе вѣчной жизни и запечатлѣлъ своей смертью примѣръ совершенной нравственной жизни, давъ предварительно нѣкоторыя установленія относительно таинствъ. Этой проповѣдью Онъ далъ сильный импульсъ къ исполненію божественной воли и, вмѣстѣ съ тѣмъ, удостовѣрилъ намѣреніе Бога простить грѣхи всѣмъ кающимся и работающимъ надъ самоусовершенствованіемъ (ср. номинализмъ). Поскольку никто не можетъ исполнить въ совершенствѣ божественный законъ, оправданіе обусловливается не дѣлами, а вѣрой. А эта вѣра должна быть довѣріемъ къ законодателю, указавшему великую цѣль, вѣчную жизнь, и уже заранѣе пробудившему черезъ Святого Духа увѣренность въ этой жизни, затѣмъ надеждой на Христа, который, будучи облеченъ божественной властью, слѣдующимъ за нимъ даетъ залогъ освобожденія отъ грѣха. Въ частностяхъ заслуживаетъ вниманія: 1) виртуозная, часто очень мѣткая критика церковной христологіи на основаніи Писанія и разума—затрудненія представляли, правда, свидѣтельства Писанія о предсуществованіи Христа; 2) попытка облечь дѣло Христа въ схему трехъ служеній и явное безсиліе пойти дальше пророческаго служенія. Въ рамкахъ послѣдняго, въ сущности, все умѣщается: «comprehendit tum praecepta, tum promissa dei perfecta, tum denique modum ac rationem, qui nos et praeceptis et promissionibus dei confirmare debeamus»; а дальше этого социніанизмъ ничего не знаетъ. Новозавѣтный законъ—это толкованіе десяти заповѣдей съ присоединеніемъ «Отче нашъ» и особыя заповѣди о постоянной радости о Богѣ въ молитвѣ, благодарепіи и увѣренности въ Божіей помощи, воздержаніе отъ любви къ міру, самоотреченіе и терпѣніе. Сюда присоединяются еще особыя обрядовыя заповѣди, именно крещеніе и евхаристія. Первое является исповѣданіемъ, обязательствомъ и символомъ; нерѣшительнымъ образомъ упоминается и отпущеніе грѣховъ на основаніи Писанія и отвергается крещеніе дѣтей, хотя и признается терпимымъ (такъ какъ дѣло идетъ объ обрядѣ). Евхаристія послѣ отрицанія всѣхъ остальныхъ точекъ зрѣнія разсматривается какъ особо установленная трапеза воспоминанія. Promissa dei—обѣтованіе вѣчной жизни и Святого Духа. Въ разсужденіи о послѣднемъ, социніанизмъ много сдѣлалъ, но къ прощенію грѣховъ, напротивъ, относился очень двусмысленно. Въ противоположность евангельскому пониманію онъ учитъ: «въ вѣчной жизни подразумѣвается отпущеніе грѣховъ». Эта вѣчная жизнь описывается очень поверхностно, и основная католическая окраска социніанизма выражается въ ученіи, что Святой Духъ даруется въ зависимости отъ степени нравственнаго совершенствованія. На вопросъ, чѣмъ Христосъ удостовѣрилъ Свои заповѣди и обѣтованія, дается отвѣтъ: 1) Своей безгрѣшностью, 2) Своими чудесами, 3) Своей смертью. Послѣдняя разсматривается какъ доказательство любви, и затѣмъ слѣдуетъ подробное опроверженіе теоріи удовлетворенія. Въ этомъ заключается сильная сторона социніанизма. Если нѣкоторыхъ доводовъ и нельзя принять, такъ какъ они вытекаютъ изъ Скотовскаго опредѣленія Бога, то все же надо сказать, что здѣсь юридическое ученіе объ удовлетвореніи дѣйствительно опровергается. Идея заслуги Христа удерживается. Но какимъ жалкимъ является ученіе о вѣрѣ, когда катехизисъ къ нему снова возвращается. Это—полная противоположность евангелическому пониманію вѣры. То, что замѣчается затѣмъ объ оправданіи, представляетъ собою не имѣющій никакой цѣны компромиссъ съ павлинизмомъ. Компромиссы вообще не рѣдки—въ первосвященническомъ служеніи Христа подчеркивается его непрерывность, между тѣмъ какъ его однократное первосвященство, въ сущности, отвергнуто. Совер-

шенно вкратцѣ описывается господство Христа надъ всѣми живыми существами и предметами.

Въ концѣ катехизисъ снова возвращается къ церкви и снова опредѣляетъ ее какъ школу. Церкви необходимы пасторы (ученые) и діаконы; но о посвященіи умалчивается. и епископская преемственность отрицается. Разсужденія о видимой и невидимой церкви сбивчивы и не ясны.

Въ социніанизмѣ выражается разложеніе догмы на церковной почвѣ, какъ въ романизмѣ ея нейтрализація. Мѣсто традиціи заступаетъ внѣшнее откровеніе въ Библіи. Религія, поскольку она доступна пониманію, поглощается морализмомъ. Но, къ счастью, сохранились непослѣдовательности, и социніанизмъ и помимо ихъ обнаруживаетъ отрадныя стороны: 1) у него хватило смѣлости упростить вопросъ о сущности и содержаніи религіи и стряхнуть грѣхи прошлаго церкви; 2) онъ порвалъ тѣсный союзъ религіи съ познаніемъ міра, союзъ христіанства и платонизма; онъ способствовалъ распространенію убѣжденія, что выраженіе религіи должно быть ясно и понятно, если оно хочетъ быть сильнымъ; 4) онъ сдѣлалъ попытку освободить изученіе Священнаго Писанія отъ запрета старой догматики.

ГЛАВА IV.

Исходъ исторіи догмы въ протестантизмѣ.

§ 78. Введеніе.

Католицизмъ послѣ Тридентскаго собора и социніанизмъ являются во многихъ отношеніяхъ явленіями новаго времени, но съ точки зрѣнія ихъ главнаго религіознаго содержанія они не таковы, а скорѣе представляютъ, напротивъ, прямое продолженіе средневѣковаго христіанства. Наоборотъ, реформація, въ томъ видѣ, какъ она воплощается въ христіанствѣ Лютера, представляется во многихъ отношеніяхъ старо-католическимъ, даже средневѣковымъ явленіемъ, но въ своей религіозной основѣ это—скорѣе возстановленіе Павлова христіанства въ духѣ новаго времени. Изъ этого ясно, что о реформаціи нельзя судить исключительно по тѣмъ результатамъ, которыхъ она добилась при первыхъ двухъ поколѣніяхъ; тогда она не была чужда противорѣчій и односторонностей. Реформаціей было христіанство Лютера; но въ периферіи своего существа Лютеръ былъ старо-католическимъ и средневѣковымъ явленіемъ. Періодъ времени отъ 1519—1523 года, лучшіе годы реформаціи, когда она была въ союзѣ со всѣмъ живымъ и, повидимому, должна была породить новый строй, былъ лишь эпизодомъ. Лютеръ скоро вновь вернулся въ свои границы. Послѣднія же не были лишь легкой оболочкой, такъ чтобы только на Меланхтонѣ и эпигонахъ лежала вина за узость: Лютеръ ощущалъ ихъ какъ источникъ своей силы и придавалъ имъ поэтому такое значеніе.

Величіе Лютера заключается въ познаніи Бога, вновь открытомъ въ евангеліи. Живая вѣра въ Бога, который ради Христа и въ Христѣ взываетъ къ виновной и отчаивающейся душѣ: «Я—твое спасенье», полная увѣренность, что Богъ—то существо, на которое можно положиться,—такова благая вѣсть, которую принесъ Лютеръ христіанскому міру. Онъ возстановилъ религіозное пониманіе евангелія, высшее право религіи въ религіи, высшее значеніе исторической личности Іисуса Христа въ христіанствѣ. Сдѣлавъ это, онъ вышелъ изъ рамокъ средневѣковой церкви и старо-католической эпохи и вер-

нулся къ Новому Завѣту, даже къ самому евангелію. Но тотъ самый человѣкъ, который освободилъ евангеліе Іисуса Христа отъ церковности и морализма, усилилъ, однако, его авторитетъ въ формѣ старо-католической теологіи, сообщилъ даже этимъ формамъ послѣ цѣлыхъ вѣковъ сна вновь силу и значеніе въ религіи. Онъ сталъ реставраторомъ старой догматики и вновь подарилъ ее вѣрѣ. Ему надо приписать то, что эти формулы до сихъ представляютъ въ протестантизмѣ живую силу для вѣры. «Всего Лютера» можно понять, только имѣя въ виду это двойственное его отношеніе къ старо-католической теологіи и пытаясь его объяснить. Лютеръ выбросилъ своихъ современниковъ изъ рамокъ гуманистическаго, францисканскаго и политическаго христіанства и принудилъ ихъ заинтересоваться тѣмъ, что было имъ наиболѣе чуждо — евангелісмъ и древней теологіей. Онъ заново проповѣдывалъ евангеліе и въ то же время могъ «Quicunque vult salvus esse» всецѣло выступить за Аѳанасіева Символа.

Чтобы понять эту его роль, надо помнить слѣдующее: 1) зло, съ которымъ приходилось бороться, проистекало, главнымъ образомъ, изъ средневѣковой теологіи, и историческій горизонтъ Лютера ограничивался приблизительно временемъ возникновенія папской церкви; то, что лежало дальше, сливалось для него во многихъ пунктахъ съ золотой линіей Новаго Завѣта, 2) Лютеръ никогда не боролся противъ неправильныхъ теорій и ученій, какъ таковыхъ, а лишь противъ такихъ теорій и ученій, которыя явно искажали puritatem evangelii (пелагіанство во всѣхъ его формахъ); въ немъ не было непреодолимаго влеченія мыслителя, стремящагося къ теоретической ясности, ему свойственна была, напротивъ, инстинктивная враждебность и прирожденное недовѣріе ко всякому уму, который смѣло исправляетъ ошибки, руководясь исключительно знаніемъ; онъ совершенно не воспринялъ въ себя всей образованности и всѣхъ критическихъ элементовъ своей эпохи—«sublimement borné, gauchement savant, terriblement naif», такъ говоритъ объ этомъ герое одинъ изъ знатоковъ человѣческой души; 3) сама старая догматика противорѣчила тому пониманію евангелія, какое онъ проповѣдывалъ; онъ хотѣлъ правильной вѣры и больше ничего; но древняя догматика въ противоположность средневѣковой—изображала христіанство не какъ смѣсь вѣры и дѣлъ (послѣднія не входятъ въ догматику), благодати и заслугъ, а какъ дѣло Бога черезъ Іисуса Христа для прощенія грѣховъ и вѣчной жизни. Только это содержаніе и видѣлъ Лютеръ въ древней догматикѣ; всего остального онъ не замѣчалъ. Поэтому онъ смотрѣлъ на свое призваніе какъ на призваніе реформатора: надо было только выдвинуть то, чѣмъ церковь уже обладала, но въ обладаніи утратила; надо было путемъ возстановленія древней догмы возстановить благую вѣсть о свободной благодати Бога во Христѣ.

Но не былъ ли онъ дѣйствительно правъ? Не совпадаетъ ли, дѣйствительно, его новое пониманіе евангелія съ древней догматикой? Это утверждаютъ еще и теперь, правда, съ большими или меньшими колебаніями и съ оговоркой, что Лютеръ присоединилъ важный элементъ, правильное ученіе объ оправданіи. Но развѣ онъ не упразднилъ непогрѣшимости церковной традиціи, непогрѣшимости церковнаго сана, въ принципѣ даже непогрѣшимости канона Писанія? И, несмотря на это, его пониманіе евангелія должно покрываться древней догматикой? Въ чемъ же состояло это пониманіе? до чего доходила его критика преданія? что онъ сохранилъ? былъ ли онъ чуждъ противорѣчій или, напротивъ, нынѣшнее состояніе протестантизма, полное противорѣчій и колебаній, восходитъ къ нему?

§ 79. Христіанство Лютера.

Möller-Kawerau, «Kirchengeschichte», III т., 1894.—Теологія Лютера J. Köstlin'a, 2-ое изд., 1883 г., Th. Harnack'a, 1862, 1886; S. Lommatzsch, 1879 г.—H. Hering, «Die Mystik Luther's», 1879 г.— W. Herrmann, «Der Verkehr des Christen mit Gott»; 2-ое изд., 1892 г.—A. Ritschl, «Rechtfertigung und Versöhnung», т. I и III, 2-ое изд.—F. Kattenbusch, «Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen», 1883.—J. Gottschick, «Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst», 1887.—Thieme, «Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luther's Theologie», 1895.—Th. Brieger, «Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, 1897.—W. Dilthey, «Archiv für Geschichte der Philosophie», т. 5—7 (рядъ статей, относящихся къ внутренней исторіи XVI и XVII вѣковъ); его же, «Die Glaubenslehre der Reformatoren» («Preuss. Jahrb., т. 75, 1894, вып. 1).

Лютеръ хотѣлъ въ монастырѣ бороться съ собою и со своими грѣхами; но на самомъ дѣлѣ онъ боролся съ религіей своей церкви. Въ системѣ таинствъ и подвиговъ, которымъ онъ подвергалъ себя, онъ не нашелъ того мира, котораго искалъ. Именно то, что должно было доставлять ему утѣшеніе, наводило на него ужасъ. Среди такого тяжелаго состоянія ему постепенно стало открываться изъ поколебленнаго церковнаго исповѣданія («вѣрую въ оставленіе грѣховъ») и изъ Священнаго Писанія то, что составляетъ истину и силу Евангелія и вѣры. Ему послужила при этомъ путеводной звѣздой также вѣра Августина относительно начала и конца міра. Но онъ гораздо вѣрнѣе понялъ сущность дѣла. То, чему онъ здѣсь научился, то, что онъ понялъ всѣми силами своей души, какъ единственное, это было откровеніе милостиваго Бога въ Евангеліи, т.-е. въ Христѣ. То же, что испыталъ Павелъ, пережилъ и Лютеръ, и хотя это наступило у него не такъ бурно и внезапно, какъ у Павла, однако, испытанное научило и его тому, что праведникъ его вѣры живъ, и что вѣру даетъ Богъ, «такъ какъ Богу благоугодно было открыть черезъ меня своего Сына».

Когда онъ сумѣлъ дать выраженіе тому, что онъ пережилъ, то по сравненію со всѣмъ тѣмъ, что церковь выдавала за «религію», обнаружилось прежде всего огромное сокращеніе. Онъ извлекъ религію изъ сложной системы благодати, подвиговъ, искупленій и утѣшеній и возстановилъ ее снова въ ея простомъ величіи. Христіанская религія—это живая вѣра въ живого Бога, явившагося въ Іисусѣ Христѣ, раскрывшаго свое сердце, пославшаго своего Сына и милостиваго ради Христа—и больше ничего. Объективно, это Іисусъ Христосъ, вочеловѣчившійся, распятый и воскресшій, субъективно—это вѣра; но ея содержаніе—милостивый Богъ, слѣдовательно, отпущеніе грѣховъ, заключающееся въ усыновленіи и блаженствѣ. Въ этомъ кругѣ для Лютера заключается вся религія. Живой Богъ—не философская или мистическая абстракція—явившій себя въ откровеніи, извѣстный, доступный для каждаго христіанина, милостивый Богъ. Непоколебимое сердечное довѣріе къ нему, ставшему черезъ Христа нашимъ отцомъ, личная убѣжденность въ вѣрѣ, такъ какъ, благодаря своему дѣлу, Христосъ является нашимъ ходатаемъ—это было для него всей совокупностью религіи. Онъ рѣшился, отбросивъ всѣ заботы и сомнѣнія, все аскетическое искусство, всѣ предписанія теологіи, пріобрѣсти черезъ Христа Самого Бога, и, благодаря этому подвигу его вѣры, который онъ сознавалъ какъ дѣло Бога, все его существо пріобрѣло независимость и спокойствіе, даже самоувѣренность и ясность, какими не обладалъ никогда средневѣковой человѣкъ. Изъ убѣжденія, что «своими силами мы ничего не въ состояніи сдѣлать», онъ извлекъ высшую внутреннюю свободу. Вѣра была для него уже не покорнымъ довѣріемъ къ церковнымъ ученіямъ или историческимъ фактамъ, не мнѣніями, не дѣлами, не предварительнымъ актомъ, за которымъ слѣдуетъ нѣчто большее, а увѣренностью въ отпущеніи грѣховъ и потому личной и постоянной преданностью Богу, какъ Отцу Іисуса Христа, перерождающею и

обновляющею всего человѣка. Вѣра—это непоколебимая увѣренность, дѣлающая человѣка яснымъ и радостнымъ по отношенію къ Богу и къ твореніямъ, и какъ всякое доброе дерево, приносящая добрые плоды, всегда готовая всякому послужить и все претерпѣть. Жизнь христіанина, несмотря на всѣ несчастья, грѣхи и виновность, охраняется Богомъ, потому что они покрываются и ежедневно прощаются. Вслѣдствіе того, что Лютера одушевляла эта увѣренность, онъ пережилъ своей душой свободу христіанина. Эта свобода была для него не пустой эмансипацией или мистическимъ отчужденіемъ, а свободой отъ вины и господствомъ надъ міромъ въ увѣренности, что если Богъ за насъ, то никто не можетъ быть противъ насъ. Онъ этимъ завоевалъ право личности для себя и въ религіи; онъ пережилъ свободу совѣсти. Но свободная совѣсть была для него внутренно связанной. и право личности онъ понималъ какъ священный долгъ смѣло идти къ Богу и быть для ближняго Христомъ, т.-е. самоотверженно служить ему въ любви.

Этимъ уже почти сказано, чѣмъ была для него церковь—общиной вѣрующихъ, которыхъ призвалъ черезъ Слово Божіе Святой Духъ, которыхъ Онъ просвѣщаетъ и освящаетъ, которые постоянно наставляются евангеліемъ въ правильной вѣрѣ, ожидаютъ великой участи дѣтей Божіихъ и тѣмъ временемъ служатъ другъ другу въ любви, каждый на своемъ мѣстѣ. Этотъ взглядъ на церковь заключалъ въ себѣ сильное сокращеніе. Онъ цѣликомъ основывается на слѣдующихъ простыхъ мысляхъ: 1) что Святой Духъ черезъ Слово Божіе основываетъ церковь, 2) что этимъ словомъ является проповѣдь объ откровеніи Бога въ Христѣ, поскольку она создаетъ вѣру, 3) что церковь поэтому не имѣетъ другой области, кромѣ области вѣры, но что въ ней она является матерью, на лонѣ которой люди достигаютъ вѣры, 4) что разъ религія является только вѣрой, то ни особые подвиги, ни особая область, будь то оффиціальный культъ или исключительная жизнь, не могутъ быть той сферой, въ которой церковь и отдѣльныя лица обнаруживаютъ свою вѣру, но христіанинъ долженъ проявлять ее въ обычномъ строѣ жизни и любовномъ служеніи ближнему.

Съ этими четырьмя положеніями выступилъ Лютеръ противъ старой церкви. Первымъ изъ нихъ онъ положилъ основаніемъ церкви Слово Божіе, понимаемое на основаніи чистаго разума, подчеркивая въ августиновской формулѣ «Слово и таинство» исключительно первое. Вторымъ онъ, въ противоположность всѣмъ теологамъ, аскетамъ и сектантамъ средневѣковья и древней церкви, возстановилъ евангеліе въ евангеліи и возвелъ въ единственную норму «данное въ Христѣ утѣшеніе», за которое хватается вѣра (въ августиновской формулѣ «вѣра и любовь» онъ перенесъ, слѣдовательно, центръ тяжести цѣликомъ на вѣру). Третьимъ онъ сильно сузилъ понятіе и объемъ церкви, но возвратилъ ее въ область вѣры (въ августиновской формулѣ, по которой церковь является общиной вѣрныхъ, но также политическимъ учрежденіемъ, онъ сохранилъ только первую половину). Четвертымъ, наконецъ, онъ возвратилъ самостоятельное право на существованіе естественному строю жизни, браку, семьѣ, различнымъ профессіямъ и государству, онъ освободилъ ихъ отъ опеки церкви, и подчинилъ ихъ духу вѣры и любви. Этимъ онъ проложилъ брешь въ средневѣковомъ и древнецерковномъ міросозерцаніи и строѣ жизни, и перестроилъ идеалъ религіознаго совершенства, какъ этого не сдѣлалъ ни одинъ христіанинъ со времени апостоловъ. Вмѣсто сочетанія монашескаго отреченія отъ міра и церковнаго господства надъ міромъ, онъ поставилъ христіанину великую задачу проявлять свою вѣру въ обыденной жизни, съ самоотреченіемъ служить въ ней ближнимъ и способствовать ихъ совершенствованію. Право на существованіе обычной мірской жизни отнюдь не было для Лютера самостоятельнымъ идеаломъ—онъ былъ настроенъ эсхатологически и ждалъ дня, когда міръ съ его радостями и страданіями, съ господствомъ въ немъ діавола и со всѣмъ своимъ строемъ погибнетъ,—но, отводя великую и властную роль вѣрѣ, онъ не могъ терпѣть

рядомъ съ религіей и въ ней ничего чуждаго. Поэтому, благодаря его могучей проповѣди, всѣ замкнутыя въ себѣ порожденія средневѣковья начали разлагаться. Онъ хотѣлъ научить міръ только тому, что значитъ имѣть Бога; но между тѣмъ, какъ онъ познавалъ самую важную область съ ея особенностями,—и всѣ остальныя, наука, семья, государство, любовь, гражданское призваніе, стали постепенно получать свои права. Отводя главное мѣсто тому, что, засыпанное мусоромъ утонченныхъ и сложныхъ идеаловъ, меньше всего обращало на себя вниманія—смиренной и непоколебимой надеждѣ на отеческій промыслъ Бога и честности въ своемъ жизненномъ призваніи въ увѣренности въ прощеніи грѣховъ—онъ открываетъ новую эпоху міровой исторіи.

Кто посмотритъ на дѣло съ этой точки зрѣнія, тотъ едва ли согласится, что Лютеръ присоединилъ лишь два—три новыхъ ученія къ старой «здоровой» догматикѣ.

Теологія Лютера—дѣло обстоитъ здѣсь приблизительно такъ же, какъ у Августина—должна разсматриваться въ тѣсной связи съ его (только-что развитымъ) религіознымъ сознаніемъ. При иной точкѣ зрѣнія (см. Denifle, «Luther und Lutherthum», I томъ, 1904) получается теологъ, который можетъ привести въ отчаяніе любого историка догмы. Онъ зналъ номинализмъ не вполнѣ основательно, ученіе Ѳомы—плохо; традиціонную теологію онъ обыкновенно передавалъ неправильно и судилъ о ней совершенно тенденціозно; онъ сосредоточился на одной крайней и не продуманной въ вытекающихъ изъ нея слѣдствіяхъ теологемѣ; и ко всѣмъ своимъ мертвымъ и живымъ противникамъ, которые были гораздо болѣе осторожными и благочестивыми мыслителями чѣмъ онъ, онъ относился въ высшей степени несправедливо и совершенно ненаучно. Такого человѣка называютъ реформаторомъ и—что еще хуже—ему удалось цѣлые милліоны людей оттолкнуть отъ святой церкви!

Лютеръ отличался въ теологической терминологіи большой независимостью и очень свободно пользовался формулами вѣроученія. Традиціонныя древне-церковныя схемы онъ обыкновенно разсматривалъ такимъ образомъ, что въ каждой изъ нихъ, правильно понятой, онъ находилъ выраженіе всего ученія. Это замѣчается въ ученіи о Богѣ (Богъ внѣ Христа и въ Христѣ), о провидѣніи (1 членъ, правильно понятый обнимаетъ все христіанство), въ христологіи («Христосъ названъ Христомъ не потому, что въ немъ два естества, но онъ носитъ это дивное и утѣшительное имя отъ служенія и дѣла, которое онъ на себя взялъ; Христосъ—зеркало отражающее въ себѣ отеческое сердце Бога», ученіе о двухъ естествахъ должно при этомъ, конечно, все-таки остаться въ силѣ), въ ученіи о грѣхѣ (грѣхъ—это «неимѣніе Бога»), предопредѣленіи и несвободной волѣ (сущность религіи не составляется изъ историческихъ и сакраментальныхъ актовъ, которые создаетъ Богъ, и изъ субъективныхъ актовъ, которые являются до извѣстной степени дѣломъ людей, но Богъ обусловливаетъ лишь волю и исполненіе), о законѣ и евангеліи (различіе между возможностью и дѣйствительностью спасенія), покаяніи (оно должно быть смиреніемъ вѣры, и потому вся жизнь должна быть непрерывнымъ покаяніемъ) и оправданіи. Во всѣхъ этихъ частяхъ вѣроученія для Лютера воплощалась вся его совокупность—свободная благодать Бога въ Христѣ,—но охотнѣе всего онъ останавливался на павловой схемѣ оправданія «propter Christum per fidem». Крайнія формулы объ iustitia imputativa и школьное раздѣленіе оправданія и освященія (вѣра и любовь) восходитъ не къ нему и не къ Меланхтону въ его ранній періодъ; но оба они дали ему толчокъ. Важнѣе всего была для него всегда увѣренность въ спасеніи. «Гдѣ есть отпущеніе грѣховъ, тамъ есть также жизнь и блаженство». Благодаря этому убѣжденію онъ пріобрѣлъ религіозную независимость и свободу по отношенію ко всему, что не Богъ, такъ какъ жизнь только въ независимости и свободѣ. Увѣренность въ спасеніи во имя Христа стала для него совокупностью религіи. Къ ней поэтому онъ свелъ религію. Но положительной стороной прощенія грѣховъ было для него усыновленіе, благодаря которому христіанинъ становится независимымъ существомъ по отношенію къ міру, ни въ чемъ не нуждается и не находится ни въ рабствѣ закона, ни въ зависимости отъ людей—становится священнымъ передъ Богомъ и царемъ надъ міромъ.

§ 80. Критика Лютеромъ господствующей церковной традиціи и догматики.

Повсюду въ своей критикѣ Лютеръ шелъ отъ центра къ периферіи, отъ вѣры къ

установленію и затрагивалъ ученія не какъ таковыя, а лишь тѣ ученія, которыя затемняли и искажали истинную практику.

1. Онъ упразднилъ господствующее ученіе о спасеніи какъ вредное (Apol. IV init.) и показалъ своимъ противникамъ, что ихъ ученіе о Богѣ (софистическая философія и разсудочность), ихъ христологія (они разсуждаютъ о двухъ естествахъ и не знаютъ beneficia Христа), ихъ ученіе объ истинѣ, правосудіи и благодати Божіей (они не находятъ «утѣшительнаго» и потому блуждаютъ съ ослѣпленнымъ разумомъ), о грѣхѣ и свободной волѣ (они—пелагіане), объ оправданіи и вѣрѣ (они не знаютъ, что значитъ имѣть черезъ Христа милостиваго Бога и надѣются на свои заслуги) и о добрыхъ дѣлахъ—ложны и опасны для души. Указавъ на это, Лютеръ затронулъ не только схоластиковъ, но и отцовъ церкви, даже Августина, слѣдовательно, все древне-католическое церковное ученіе.

2. Лютеръ поколебалъ древне-католическіе (не только средневѣковые) идеалы совершенства и блаженства. Уничтоживъ представленіе о двойной нравственности въ самомъ его корнѣ, онъ замѣнилъ монашеское совершенство, основывающееся на евангельскихъ «совѣтахъ», вѣрой, утѣшительною мыслью о прощеніи грѣховъ, понятіе блаженства какъ наслажденіе очищенныхъ чувствъ и освященнаго познанія утѣшеніемъ умиротворенной совѣсти и богосыновствомъ.

3. Лютеръ уничтожилъ все католическое ученіе о таинствахъ, а не только семь таинствъ. Тремя тезисами: 1) таинства служатъ только къ прощенію грѣховъ и больше ни къ чему, 2) sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur, 3) они являются особой формой освящающаго слова Божія (promissionis dei) и потому получаютъ свою силу отъ историческаго Христа — онъ превратилъ элементы таинствъ въ сущность и призналъ въ нихъ только одно настоящее таинство, отпускающее грѣхи, слово Божіе. Это было направлено столько же противъ Августина, сколько противъ схоластиковъ, и, сливая въ одно цѣлое Christum praedicatum, отпущеніе грѣховъ и вѣру, онъ исключилъ все остальное, мистическій экстазъ, вещественное благо, opus operatum, споры о результатахъ таинствъ и требуемомъ ими расположеніи. Онъ понималъ таинства не какъ «орудія» благодати, чудеснымъ образомъ подготовляющія человѣка къ будущей жизни, вливающія въ него любовь и дѣлающія его способнымъ на добрыя дѣла, но какъ «видимое слово», черезъ которое Самъ Богъ общается съ нами и даетъ Себя намъ въ лицѣ Христа. Богъ, давая въ таинствѣ отпущеніе грѣховъ, создаетъ вѣру и утѣшеніе, даваемое вѣрой. Лютеръ проводилъ это ученіе на крещеніи и причащеніи. Сильнѣе всего поколебалъ онъ католическую церковь своей критикой таинства покаянія, такъ какъ, 1) не уничтожая совершенно confessio и satisfactio—правильно понимаемыхъ—онъ возстановилъ преобладающее значеніе сердечнаго раскаянія, 2) въ противоположность attritio, которая была для него дѣломъ діавола, онъ понималъ это раскаяніе въ самомъ строгомъ смыслѣ, какъ ненависть къ грѣху, вытекающую изъ созерцанія величія того блага, которое, благодаря ему, утрачивается: «передъ Тобой однимъ я согрѣшилъ», 3) онъ требовалъ непрерывнаго душевнаго раскаянія и, такимъ образомъ, считалъ исповѣдь передъ священникомъ лишь частнымъ случаемъ, 4) онъ отвергъ необходимость посредничества священника, 5) онъ училъ объ исключительно тѣсной связи между contritio и absolutio, которыя обѣ заключаются въ вѣрѣ, 6) онъ устранилъ всѣ безобразія, присоединившіяся къ ученію о таинствахъ, вычисленіе временныхъ и вѣчныхъ выгодъ, чистилище, заслуги святыхъ, удовлетворенія, являющіяся заслугами, и индульгенціи, сведя все на вѣчную вину. Такимъ образомъ, онъ срубилъ дерево католической церкви, давъ возможность вырасти отъ его корней новому отпрыску.

4. Лютеръ разрушилъ всю іерархическую и клерикальную церковную систему, оспаривая всякую юрисдикціонную власть церкви надъ ключами, т.-е.

надъ словомъ, объявилъ епископскую преемственность фикціей и отрицалъ права какого-либо особаго священства наряду съ общимъ. Сохранивъ только одну должность для проповѣди евангелія, онъ этимъ разрушилъ не только папскую церковь, но и церковь Иринея.

5. Лютеръ уничтожилъ форму, цѣль, содержаніе и значеніе традиціоннаго культа. Онъ не хотѣлъ признавать специфическаго богослуженія, особыхъ священниковъ и особыхъ жертвъ. Онъ вообще отодвинулъ на задній планъ идею жертвы, признавая только жертву, принесенную нѣкогда Христомъ. Богослуженіе—не что иное какъ объединеніе богопочитанія отдѣльныхъ лицъ однимъ мѣстомъ и временемъ. Всякій, кто приписываетъ ему особое значеніе для воздѣйствія на Бога, грѣшитъ. Въ богослуженіи имѣетъ значеніе лишь воспитаніе вѣры черезъ проповѣдь божественнаго слова и общая жертва хваленія, выражающаяся въ молитвѣ. Истинное богослуженіе состоитъ въ христіанской жизни, въ надеждѣ на Бога, въ покаяніи и вѣрѣ, смиреніи и честности въ своей дѣятельности. Оффиціальное богослуженіе служитъ цѣлямъ этого послѣдняго. И этимъ онъ разбилъ не только средневѣковую, но и древнюю церковь.

6. Лютеръ уничтожилъ формальные внѣшніе авторитеты католицизма; упразднилъ различіе между сущностью и авторитетомъ. Такъ какъ сущностью и авторитетомъ былъ для него проповѣданный Христосъ (Богъ въ Христѣ, Слово Божіе), то онъ отбросилъ всѣ формальные авторитеты. Онъ не остановился даже передъ буквой Библіи. Въ тотъ періодъ, когда онъ боролся противъ абсолютнаго авторитета традиціи, папъ и соборовъ, онъ противопоставилъ дѣло Христа даже буквѣ Писанія и не боялся—по крайней мѣрѣ, въ свое лучшее время—прямо высказываться объ ошибкахъ библейскихъ авторовъ въ дѣлахъ вѣры.

7. Лютеръ лишь уступилъ своимъ противникамъ относительно догматической терминологіи, поскольку онъ не упразднилъ ея. Онъ живо чувствовалъ, что эта терминологія въ лучшемъ случаѣ вводитъ въ заблужденіе. Это можно видѣть изъ его построеній 1) относительно различныхъ значеній терминовъ и iustificatio, sanctificatio, vivificatio, regeneratio и др., 2) относительно понятія satisfactio, 3) ecclesia, 4) sacramenta, 5) homousion, 6) trinitas и unitas. Терминологію схоластиковъ онъ называлъ обыкновенно неправильной, многихъ изъ древне-католическихъ теологовъ безполезными и холодными. Но важнѣе всего было то, что въ ученіи о Богѣ и въ христологіи онъ отличалъ то, что имѣетъ значеніе «для насъ» и «само по себѣ» и этимъ строго опредѣлилъ, что является настоящей сущностью вѣроученія, и что относится къ спекулирующему разуму или въ лучшемъ случаѣ является непостижимой тайной вѣры.

Лютеръ уничтожилъ старое догматическое христіанство и замѣнилъ его новымъ евангельскимъ пониманіемъ. Реформація является дѣйствительно окончаніемъ исторіи догмы: это ясно и опредѣленно показываетъ этотъ очеркъ. То, что Августинъ началъ, но не сумѣлъ осуществить, Лютеръ довелъ до конца: онъ замѣнилъ догму евангельской вѣрой, уничтоживъ дуализмъ догматическаго христіанства и практически-христіанскаго сужденія о себѣ и жизни и освободивши христіанскую вѣру отъ путъ античной философіи, познанія міра, языческихъ обрядовъ,—мудрой морали и политики господства надъ міромъ. Вѣроученію, но въ чистомъ видѣ, онъ возратилъ его преобладающее право въ церкви—къ ужасу всѣхъ гуманистовъ, церковниковъ, францисканцевъ и просвѣтителей. Истинная теологія должна быть рѣшающей силой въ церкви.

Но какая задача! Это казалось почти противорѣчіемъ: выдвинуть въ центръ значеніе вѣры какъ содержаніе откровенія, въ противовѣсъ всякой разсудочности и дѣламъ и, такимъ образомъ, извлечь затертый теоретическій элементъ, но, съ другой стороны, не принимать всякой вѣры, которую создало прошлое, но проявить ее скорѣе въ томъ видѣ, въ какомъ она является сама жизнью и сообщаетъ жизнь, является практикой, но

практикой религии. Громадностью этой проблемы объясняется также и сохранение въ теологии Лютера такихъ элементовъ, которые запутали ее и могли поколебать убѣжденіе, что реформація дѣйствительно представляетъ исторію догмы.

§ 81. Католическіе элементы, сохраненные Лютеромъ наряду съ его христіанствомъ и въ немъ.

Много или мало изъ этого сохранилъ Лютеръ, это относится, конечно, къ пониманію «всей личности Лютера», но не «всего христіанства Лютера». Какъ могъ Лютеръ удержать католическіе элементы, и какіе изъ нихъ онъ сохранилъ? Изъ этихъ двухъ вопросовъ, требующихъ отвѣта, на первый уже отчасти данъ отвѣтъ выше (стр. 456 сл.); здѣсь требуется лишь дополненіе.

1) Лютеръ выступилъ въ защиту вѣры въ противовѣсъ всякимъ дѣламъ евангельскаго ученія, въ противовѣсъ оправдывающимъ подвигамъ и искупленіямъ. Это подвергало его опасности усваивать себѣ всякое выраженіе вѣры или, по крайней мѣрѣ, давать ему мѣсто, если только оно казалось свободнымъ отъ закона и дѣлъ. Онъ не устоялъ противъ этой опасности. Въ зависимости отъ этого и его понятіе церкви лишилось ясности. Оно стало также двусмысленно, какъ и понятіе евангельскаго ученія (община вѣры, община чистаго ученія).—2) Лютеръ считалъ, что борется только съ лжеученіями и злоупотребленіями средневѣковой церкви и, приписывая все зло папѣ, онъ составилъ себѣ слишкомъ благопріятное сужденіе о до-папской древней церкви.—3) Лютеръ плохо зналъ древне-католическую церковь и приписывалъ ея постановленіямъ, хотя и неопредѣленнымъ образомъ, нѣкоторый авторитетъ,—4) Лютеръ, причисляя себя и свое дѣло къ единой католической церкви, утверждалъ, что эта церковь даетъ ему право на его реформу и потому былъ очень склоненъ видѣть въ ней преемство вѣры. Это указаніе, повидимому, вполнѣ опредѣленно давалось формулами вѣры.—5) Лютеръ не былъ систематикомъ и хозяйничалъ какъ дитя въ домѣ церкви; онъ не стремился къ ясности и упорядоченію ученія; но, такимъ образомъ, вся его сила превращалась въ слабость.—6) Лютеръ умѣлъ во всякой схемѣ традиціоннаго ученія найти выраженіе всего своего христіанства и потому успокоился на старыхъ формулахъ.—7) Лютеръ фактически—не по своимъ намѣреніямъ—былъ средневѣковымъ экзегетомъ; поэтому онъ находилъ въ Писаніи многія традиціонныя ученія, хотя они тамъ и не заключались. По отношенію къ исторіи у него были, конечно, инстинктивно-правильныя сужденія, но не полученныя методическимъ путемъ.—8) Его углубленіе въ сущность Слова Божія не уничтожило совершенно библицизма; напротивъ, съ 1523 г. онъ возвращается даже съ новой силой. «Такъ написано» сохранило надъ нимъ свое обаяніе.—9) Въ отношеніи таинствъ у него осталось сильное суевѣріе въ пониманіи ихъ, какъ «благодатныхъ средствъ» (вмѣсто единой благодати), и это имѣло самыя тяжелыя послѣдствія для развитія его ученія.—10) Онъ не былъ въ состояніи искоренить остатки номиналистической схоластики, и они продолжали оказывать свое вліяніе на его формулировку ученія о Богѣ, предопредѣленіи и таинствахъ.—11) Вступивъ въ борьбу съ мистиками, онъ пріобрѣлъ недовѣріе къ разуму, заходящее гораздо дальше недовѣрія къ нему какъ къ опорѣ самооправданія. Онъ дѣйствительно закалилъ себя въ своемъ смѣломъ сопротивленіи разуму и во многихъ важныхъ пунктахъ поддался опасному католическому настроенію, которое въ парадоксахъ и абсурдѣ находитъ божественную мудрость, которой надо покориться. Въ частности, высокомѣрное пренебреженіе къ «мечтателямъ», которые во многихъ отношеніяхъ обладали болѣе правильными взглядами, чѣмъ онъ, и нежеланіе итти въ уровень съ свѣтской образованностью нанесли реформаціи очень тяжелыя раны.

Слѣдствіемъ такого положенія Лютера было то, что завѣщанная имъ своимъ сторонникамъ догматика представляетъ собою въ высшей степени сложное, неудовлетворительное цѣлое: не нѣчто новое, а видоизмѣненіе традиціи. Изъ этого ясно, что здѣсь Лютеръ не былъ завершителемъ, а лишь положилъ начало, какого требовала реформа по его собственнымъ принципамъ. Наиболѣе важныя неясности и проблемы въ его наслѣдіи слѣдующія:

1. Смѣшеніе Евангелія и евангелическаго ученія. Лютеръ никогда не переставалъ смотрѣть на articuli fidei какъ на различныя свидѣтельства того, что является единственно важнымъ въ христіанствѣ; но, наряду съ этимъ, онъ придавалъ имъ все-таки и самостоятельное значеніе. Вслѣдствіе этого, отягчающій вѣру интеллектуализмъ схоластики не былъ искорененъ; даже, напротивъ, онъ сталъ скоро подъ именемъ чистаго ученія плодоносной, силой и церковь, такимъ образомъ, стала церковью теологовъ и пасторовъ (ср. исторію исповѣди въ лютеранствѣ). Послѣдствіемъ этого было то, что, въ противовѣсъ ставшему для всѣхъ чуждымъ ученію (въ особенности ученію объ оправданіи), вновь проникла кабалистическая мистика и евангельскій жизненный идеалъ былъ затемненъ (см. Ritschl, «Gesch. des Pietismus», 3 тома). Такимъ образомъ, будущему, вмѣсто ясныхъ и опредѣленныхъ указаній относительно вѣры, ученія и церкви, была поставлена скорѣе проблема—именно сохранить на высотѣ «ученіе» въ чисто-лютеровскомъ смыслѣ, но освободить его отъ всего, что можетъ быть усвоено лишь путемъ духовнаго подчиненія, и понимать церковь какъ общину вѣры, не придавая ей характера теологической школы.

2. Смѣшеніе евангельской вѣры съ древней догмой. Выражая свою вѣру въ спасеніе въ формѣ древнихъ догматовъ, Лютеръ не могъ воспрепятствовать тому, чтобы послѣдніе пріобрѣли свои прежнія права и стали стремиться къ своимъ прежнимъ цѣлямъ, даже онъ самъ—именно, начиная съ ученія о причащеніи—мыслилъ въ формѣ древней христологіи. Вслѣдствіе того, что онъ, такимъ образомъ, вливалъ новое вино въ старые мѣхи, возникла спекуляція о вездѣсущіи Тѣла Христова, которая доходила до высшихъ предѣловъ схоластическаго абсурда. Печальнымъ результатомъ этого было то, что лютеранство, подобно notae ecclesiae, пріобрѣло наиболѣе пространное схоластическое ученіе, какимъ когда-либо обладала церковь. Этотъ результатъ не представляетъ ничего удивительнаго, такъ какъ невозможно, не доходя до абсурда, включить идею, что человѣкъ Іисусъ Христосъ есть само откровеніе, поскольку Самъ Богъ черезъ Него далъ намъ познать Свое отеческое сердце и раскрылъ его намъ,—въ схему ученія о двухъ естествахъ? Именно потому, что Лютеръ впервые придалъ серьезное значеніе вѣрѣ въ Богочеловѣка (единство Бога и человѣка въ Христѣ) возвращеніе къ спекуляціи объ «естествахъ» должно было имѣть самыя печальныя послѣдствія. Это же можно замѣтить въ принятіи августиновскаго ученія о первоначальномъ состояніи и первородномъ грѣхѣ. И здѣсь Лютеръ долженъ былъ только усилить парадоксы и нелѣпости, пытаясь выразить въ этой формѣ свое евангелическое убѣжденіе, что грѣхъ является безбожіемъ и виной. Повсюду замѣчается, что евангелическая вѣра, перенесенная въ эти догматическія разсудочныя схемы, созданныя греками, Августиномъ и схоластиками, приводитъ къ страннымъ формуламъ, и что эти схемы становятся теперь совершенно безсмысленными. Такимъ образомъ, реформація поставила будущему задачу уничтожить эту философію Бога и міра и замѣнить ее простымъ выраженіемъ вѣры, правильнымъ сужденіемъ о себѣ въ свѣтѣ Евангелія и истиннымъ пониманіемъ исторіи.

3. Смѣшеніе Слова Божія и Священнаго Писанія. Лютеръ никогда не преодолѣлъ колебанія между относительной и буквальной оцѣнкой Священнаго Писанія, и споръ объ евхаристіи лишь утвердилъ его въ послѣдней. Онъ не уничтожилъ рабства передъ буквой. Такъ, его церковь пришла къ строгому ученію о вдохновенности,

но въ то же время она никогда не могла забыть, что содержаніемъ Евангелія является не все то, что заключается подъ переплетомъ Библіи, а возвѣщеніе свободной Божіей благодати, въ Христѣ. И здѣсь, слѣдовательно, реформаціонной церкви была завѣщана задача борьбы христіанства Лютера противъ «всей его личности».

4. Смѣшеніе благодати со средствами, черезъ которыя она сообщается (таинствами). Простая и исключительная точка зрѣнія, съ которой Лютеръ смотрѣлъ на Бога, Христа, Святого Духа, Слово Божіе, вѣру, отпущеніе грѣховъ и оправданіе (благодать) является его главной заслугой, главнымъ образомъ, сознаніе неразрывной связи между Духомъ и Словомъ. Но благодаря, на первый взглядъ, легкой передержкѣ, онъ пришелъ къ опаснымъ утвержденіямъ, перенося то, что относится къ слову (Христосъ, евангельская проповѣдь) на понятіе «vocale verbum et sacramenta» вообще. Онъ справедливо боролся за представленіе, что Богъ (Христосъ) дѣйствуетъ черезъ слово, и что нельзя смѣшивать Слово и Духъ, знакъ и сущность; но не только вслѣдствіе выдѣленія нѣкоторыхъ актовъ какъ «орудій благодати», возвращался онъ въ узкія рамки средневѣковья, изъ которыхъ онъ вышелъ,—онъ лучше всѣхъ зналъ, что христіанинъ живетъ не орудіями благодати, а живымъ общеніемъ съ Богомъ, Котораго онъ обрѣтаетъ черезъ Христа,—но въ еще большей степени вслѣдствіе попытки А) защищать крещеніе дѣтей какъ средство сообщенія благодати въ строгомъ смыслѣ, Б) понимать покаяніе также, какъ вступительный актъ сообщенія благодати, В) утверждать реальное присутствіе Тѣла Христова въ евхаристіи какъ главное содержаніе этого таинства.

Къ А). Если отпущеніе грѣховъ (благодать) и вѣра неразрывно связаны между собою, то крещеніе дѣтей не является таинствомъ въ строгомъ смыслѣ (см. слова самого Лютера въ большомъ катехизисѣ). Чтобы избѣжать этого вывода, Лютеръ обратился къ оговоркамъ, которыя были равносильны возвращенію къ католицизму (fides implicita, вѣра воспріемниковъ). Хуже всего было то, что онъ подалъ поводъ—ради сохраненія крещенія дѣтей, какъ таинства въ полномъ смыслѣ, — раздѣлять возрожденіе и оправданіе (объективную и субъективную стороны). И, дѣйствительно, благодаря этому, крещеніе дѣтей стало таинствомъ оправданія (не перерожденія); явилось опасное смѣшеніе, и величайшее сокровище евангелическаго христіанства, оправданіе, было утрачено и грозило превратиться въ догматическій locus наряду со многими другими и потерять свое практическое значеніе.

Къ Б). Вѣра и истинное покаяніе для Лютера одно и то же (R. A. Lipsius, «Luther's Lehre von der Busse», 1892; W. Herrmann въ «Z. Th. K.», I стр. 28 сл.), такъ, однако, что первенство остается за вѣрой: поскольку христіанинъ долженъ пребывать въ постоянной вѣрѣ, онъ долженъ пребывать также въ постоянномъ раскаяніи; отдѣльные акты искупленія грѣха не имѣютъ никакой цѣны, и безъ истинной вѣры невозможно истинное покаяніе. Такъ училъ Лютеръ, стоя на точкѣ зрѣнія вѣрующаго христіанина. Опасность, что такое ученіе должно привести къ нравственной распущенности, ясна такъ же, какъ и то, что при помощи его нельзя обращать турковъ, іудеевъ и закоренѣлыхъ грѣшниковъ. Это почувствовалъ сперва Меланхтонъ, затѣмъ самъ Лютеръ. Но, вмѣсто того, чтобы отдѣлить педагогическія соображенія отъ выраженія вѣры, они— отчасти также подъ вліяніемъ католическаго таинства покаянія—внесли первыя въ послѣднее и требовали покаянія до вѣры, причемъ покаяніе уже не отличалось коренпымъ образомъ отъ attritio, и допустили таинство покаянія (безъ обязательной исповѣди передъ священникомъ и эпитимій) какъ судебный актъ оправданія. Правда, Лютеръ наряду съ этимъ всегда сохранялъ свой первоначальный правильный взглядъ; но разъ допущенное пониманіе развивалось дальше съ ужасающей быстротой и создало практику, которая, вслѣдствіе своей снисходительности, была хуже римской исповѣди (см. реакцію

піетизма). Въ ней понятіе вѣры дошло до простого хожденія въ церковь; почти не скрываясь, выступило вновь старое пониманіе дѣйствія таинствъ ex opere operato, и оправданіе грѣшника сузилось до чисто-внѣшняго судебнаго акта, до оправдательнаго приговора Бога, усыпляющаго совѣсть человѣка и наступающаго незамѣтнымъ образомъ въ тотъ моментъ, когда пасторъ разрѣшаетъ грѣшника. Чтобы предотвратить легкомысленное отношеніе, была открыта дверь католическому пониманію, и тогда поверхностность дошла до крайнихъ предѣловъ! Мысль, что оправданіе является сферой и воспитаніемъ христіанина, была затемнена; оправданіе стало считаться только iustificatio impii. Такимъ образомъ, pius долженъ былъ искать новыхъ воспитательныхъ средствъ, и оправданіе стало только (повторяющимся) «объективнымъ» предварительнымъ актомъ.

Къ В). Лютеръ безчисленное число разъ признавалъ, что въ словѣ и таинствахъ надо искать только удостовѣренія отпущенія грѣховъ, и съ «злобнымъ презрѣніемъ» устранилъ всѣ остальные добавочные элементы, присоединившіеся къ ученію о таинствахъ. Онъ никогда и не оставилъ этого убѣжденія, которое вообще не допускаетъ вопроса о тѣлѣ Христовомъ въ евхаристіи (въ теологическомъ смыслѣ). Но, увидѣвъ, что сперва Карлштадтъ, затѣмъ Цвингли и другіе раздѣлили знакъ и сущность и подвергли опасности увѣренность въ прощеніи грѣховъ въ таинствѣ, онъ старался обезпечить ее, будучи отчасти подъ вліяніемъ средневѣковой традиціи, тѣмъ, что вернулся къ представленію о реальномъ присутствіи тѣла въ таинствѣ и защищалъ его со все усиливающейся энергіей и съ такимъ упорствомъ, какъ-будто дѣло шло здѣсь о существованіи самаго отпущенія грѣховъ. Роль Лютера въ спорѣ можно понять только, принявъ во вниманіе это недоразумѣніе, а также и то, что Лютеръ инстинктивно искалъ средства избавиться отъ людей, которые стремились примкнуть къ нему, и которымъ онъ съ вѣрной самооцѣнкой—въ интересахъ своего евангелическаго сознанія и своей роли какъ реформатора—не могъ протянуть руки. Но факты имѣютъ свою собственную логику. Между тѣмъ, какъ онъ лишь въ одномъ пунктѣ, относительно реальнаго присутствія тѣла, выступилъ въ защиту вѣры въ нѣчто такое, что не соотвѣтствовало его природѣ и его особенностямъ, въ немъ проснулись всѣ средневѣковые интересы, казавшіеся уже побѣжденными. Тутъ-то проснулся библицизмъ («est», «est»), схоластическое доктринерство вмѣсто fides sola, излишній интересъ къ софистической спекуляціи, несоизмѣримая оцѣнка таинства наряду со словомъ и выше его, наклонность къ opus operatum, и надъ всѣмъ этимъ одностороннее и чуждое любви настроеніе! Что же касается пониманія самаго ученія, то оно неизбѣжно должно было стать еще болѣе парадоксальнымъ, чѣмъ католическое. Пресуществленіе не было признано, а лишь мнѣніе, высказанное гипотетически Оккамомъ и другими номиналистами, что въ одномъ и томъ же пространствѣ заключены видимые хлѣбъ и вино и истинное тѣло Христово. Тотъ самый человѣкъ, который обыкновенно смѣялся надъ схоластиками, въ данномъ случаѣ говоритъ: «Софисты говорятъ объ этомъ правильно», дастъ своей церкви христологію, которая по схоластическому абсурду оставляетъ далеко позади себя христологію Ѳомы (вездѣсущіе тѣла Христова), настолько выводитъ вѣру изъ таинства, что возводитъ ученіе о manducatio infidelium въ articulus stantis et cadentis ecclesiae («тѣло Христа раскусывается зубами»), и видитъ въ нелѣпости ученія свидѣтельство его божественной истины.

Благодаря тому пониманію, какое Лютеръ придалъ ученію о причащеніи, онъ долженъ раздѣлить вину въ томъ, что позднѣйшая лютеранская церковь въ своей христологіи, въ своемъ ученіи о таинствахъ, въ своемъ доктринерствѣ и въ своей ложной мѣркѣ, по которой она объявляла уклоняющіяся ученія ересями, грозила стать жалкимъ повтореніемъ католической церкви, такъ какъ католицизмъ воплощается не въ папѣ, не въ почитаніи святыхъ и не въ мессѣ — это все слѣдствія, — а въ неправильномъ ученіи о таинствѣ, о покаяніи, о вѣрѣ и объ авторитетахъ въ вѣрѣ.

ДОПОЛНЕНІЕ.

Цвингли и Кальвинъ.

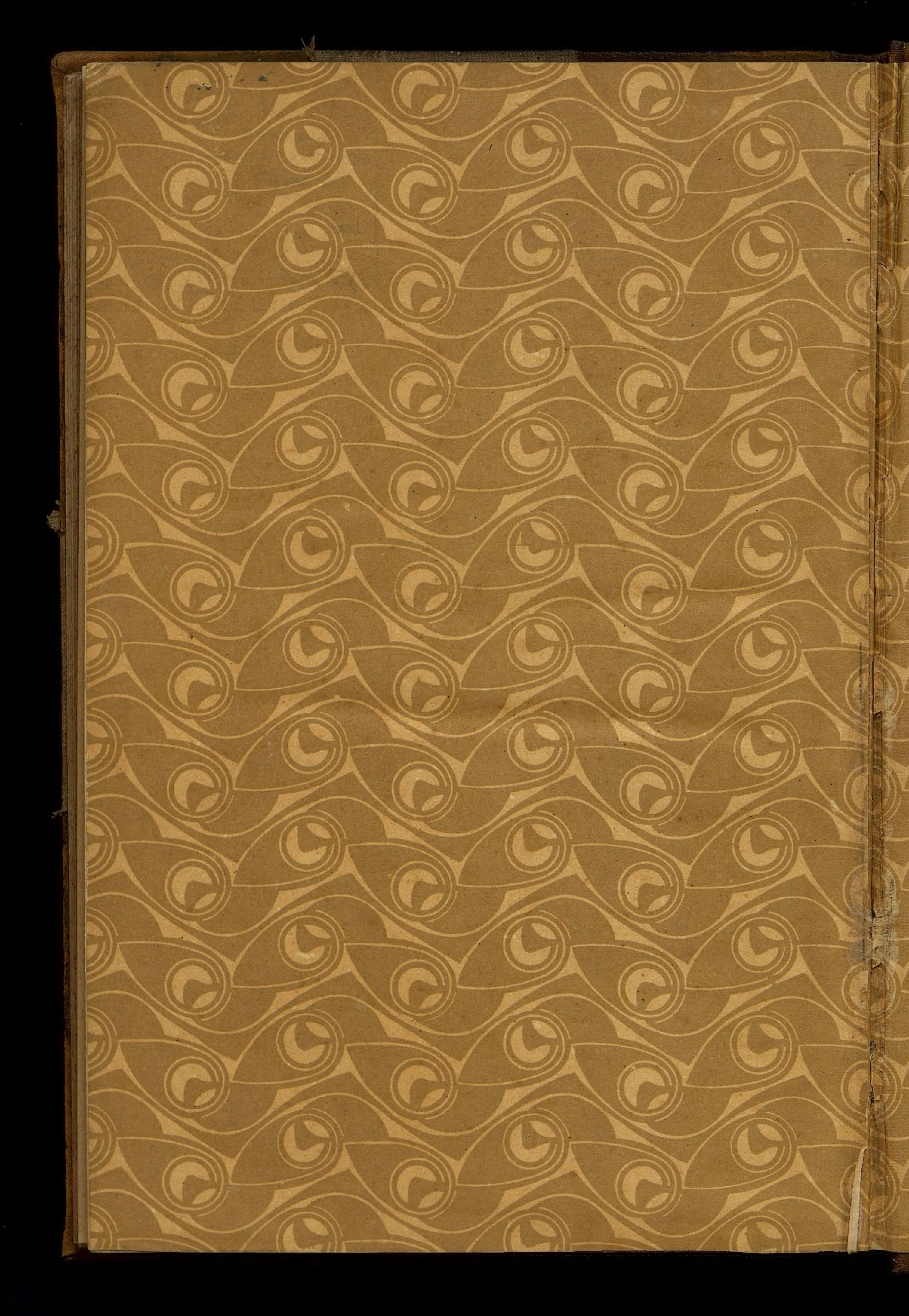
1. Цвингли—сперва гуманистъ и реформатъ подъ вліяніемъ Эразма и т. д., потомъ просвѣщенный библейскій теологъ подъ вліяніемъ главнѣйшихъ отцовъ Церкви, наконецъ, подъ явнымъ, хотя и отрицаемымъ самимъ Цвингли, вліяніемъ Лютера настоящій реформаторъ—сочеталъ либеральный духъ религіознаго гуманизма и строго теистическую религіозную философію предопредѣленія съ христологическими ученіями Лютера, но совершенно самостоятельно и независимо пріобрѣлъ твердую надежду на милостивое провидѣніе Бога и его исключительное воздѣйствіе. Эта надежда давала ему внутреннюю увѣренность и ясность въ его жизненномъ призваніи, бодрую энергію въ борьбѣ съ римской церковью и силу для пересозданія Цюрихскаго государства и церкви. Такъ какъ связанная съ гуманизмомъ теологія провидѣнія и teologia Christi et crucis вмѣстѣ съ оправданіемъ остаются у него не слитыми, то его можно причислять какъ къ группѣ, описанной въ § 76, такъ и соединять съ Лютеромъ, и онъ самъ въ теологическихъ вопросахъ высказывался то какъ первые, то какъ послѣдній. Онъ могъ подписать Магдебургскіе пункты (т.-е. ученіе Лютера о благодати и грѣхѣ въ самой крайней его формулировкѣ; но здѣсь играла большую роль также политика) и вслѣдъ затѣмъ признать какъ исповѣданіе своей вѣры «fidei ratio» и «fidei expositio». Но въ своей церковно-реформаторской дѣятельности онъ стоялъ ближе къ Лютеру, чѣмъ къ реформатамъ, отъ анабаптистскаго направленія которыхъ онъ самъ отграничивался, и результаты его дѣятельности въ Цюрихѣ и Швейцаріи заставляютъ не отказывать ему въ почетномъ имени евангелическаго реформатора послѣ Лютера и рядомъ съ нимъ. Гуманистически-вольнодумные и не христіанскіе теистическіе (Богъ не только въ Христѣ) элементы его теологіи должны были привести его къ несогласію съ Лютеромъ, которое еще усилилось послѣ того, какъ Цвингли убѣдился во второстепенной роли таинствъ. Въ послѣднемъ отношеніи Цвингли былъ еще болѣе радикальнымъ противникомъ католицизма, чѣмъ Лютеръ, но въ своемъ свободомысліи и теизмѣ онъ ближе, чѣмъ первый, къ просвѣтительному католицизму. Нельзя сказать, чтобы Лютеръ вообще отставалъ передъ Цвингли «въ свободомысліи»; напротивъ, въ другомъ отношеніи онъ даже опережаетъ его, сильнѣе ограждая религію и церковь отъ философской спекуляціи, отъ государства и т. д.

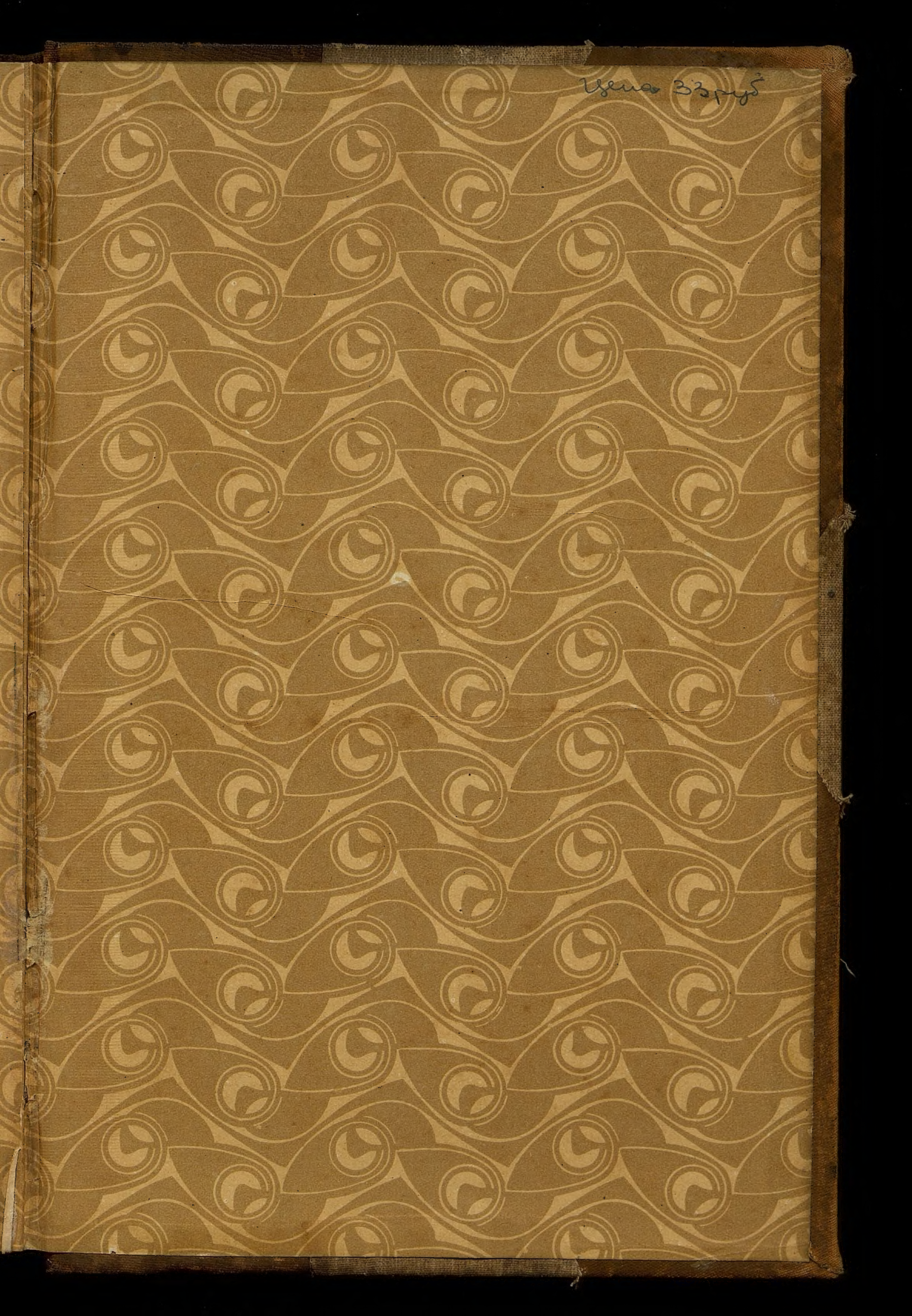
2. Кальвину принадлежитъ особое и самостоятельное мѣсто въ исторіи реформаціи, въ силу рода его реформаторской дѣятельности и ея поразительной широты; но, съ точки зрѣнія ученія въ его первоначальныхъ чертахъ, онъ является человѣкомъ второго поколѣнія, эпигономъ Лютера и лютераниномъ, подобно Буцеру. Теологическія разногласія между нимъ и Лютеромъ могли только при второмъ поколѣніи пріобрѣсти настолько важное значеніе, чтобы раздѣлить ихъ церкви и, такимъ образомъ, увеличить пропасть, которая въ реформаторской практикѣ обоихъ была уже и безъ того достаточно велика. Однако, нельзя забывать, что Кальвинъ на почвѣ теологіи, воспринятой имъ отъ Лютера и Меланхтона (отчасти также отъ Цвингли) ввелъ библицизмъ, законность и строгость, которые представляли опасность не только для лютеровскихъ идей, но и для созданной

Лютеромъ религіозной свободы. Самый ярый противникъ римскаго католицизма не былъ, въ концѣ концовъ, такимъ глубоко-принципіальнымъ его противникомъ, какъ Лютеръ. Исторія догмы, какъ понимается ея задача въ этомъ сочиненіи, должна пройти мимо Кальвина; но она помнитъ, что Кальвинъ не былъ согласенъ съ началомъ Аѳанасіева Символа, и что относительно таинствъ онъ раздѣлялъ сдержанность нѣмецкихъ теологовъ.

Формы, какія приняли реформаціонныя церкви въ XVI вѣкѣ, отнюдь не были единообразными и окончательными: это доказываетъ исторія протестантизма до сего дня. Лютеръ возвеличилъ евангеліе и въ принципѣ подчинилъ ему догматику. Этотъ фактъ остается, какъ бы ни были сильны въ немъ противорѣчія и ограниченность. Надо сохранить и продолжать то, что онъ началъ.

СОДЕРЖАНІЕ.




Цена 33 руб

